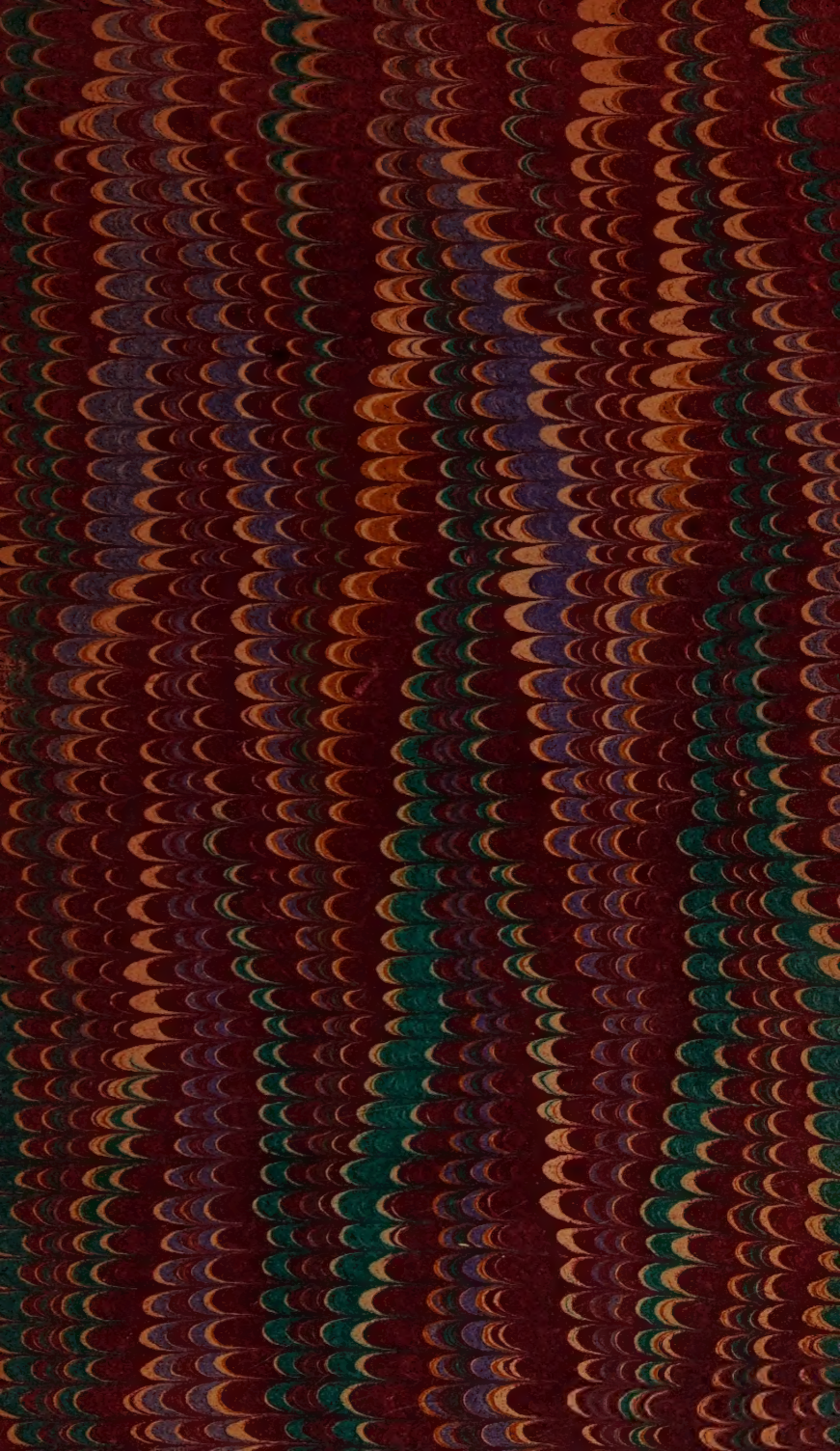






PHILOSOPHIE MORALE.



PHILOSOPHIE

MORALE,

PAR

N . . J . L A F O R E T ,

DOCTEUR EN THÉOLOGIE, CHANOINE HONORAIRE DE LA CATHÉDRALE DE NAMUR,
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES, ET PRÉSIDENT DU COLLÈGE DU PAPE,
A L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN.

Troisième Édition.



LOUVAIN,
TYPOGRAPHIE DE VANLINTHOUT ET C^{ie},
IMPRIMEURS-LIBRAIRES DE L'UNIVERSITÉ.

1860

Opuſ quod inſcribitur : *Philosophie morale, etc.*, par
N. J. LAFORET, docteur en théologie, chanoine hon. de la
cathédrale de Namur, professeur à la faculté de philosophie
et lettres, et président du collège du Pape, à l'Université
catholique de Louvain, ex auctoritate Eminentissimi et
Reverendissimi Cardinalis Archiepiscopi Mechliniensis, et
legum academicarum præscripto recognitum, quum fidei
ac bonis moribus contrarium nihil continere visum fuerit,
imprimi potest.

Datum Lovanii, die 16 octobris 1860.

P. F. X. DE RAM, *Rect. Univ.*

PRÉFACE DE LA PREMIÈRE EDITION.



Il y a quatre ans que nous faisons à l'Université catholique un Cours de Philosophie morale. Dès que nous fûmes appelé à cette chaire, nous cherchâmes à connaître les ouvrages anciens et modernes de quelque importance qui traitent la matière dont l'enseignement nous était confié. Nous nous appliquâmes surtout à revoir avec soin les travaux de quelques Pères et des principaux théologiens du moyen âge ; la lecture que nous avions faite auparavant de ces écrits , trop oubliés des philosophes modernes , nous avait convaincu qu'ils devaient renfermer une foule de matériaux précieux pour la science morale. Nous ne nous étions point trompé. Nous trouvâmes dans ces ouvrages des idées très-profondes sur divers points particuliers de l'ordre moral ; S. Augustin surtout et les grands scolastiques du moyen âge nous offrirent les vues les plus élevées sur les questions les plus importantes et les plus difficiles.

A côté des écrits de ces hommes éminents, les traités de morale des modernes nous ont paru faibles en général. Ces paroles sembleront peut-être paradoxales à une certaine classe de lecteurs; néanmoins elles ne sont que vraies. On rencontre des hommes, fort instruits d'ailleurs, mais étrangers par leur éducation aux traditions scientifiques de l'Église, qui se figurent que la science de la morale et du droit naturel est de création moderne, et qui surtout ne croient point qu'il soit possible de songer à en chercher les principes dans les auteurs du moyen âge. Si ces hommes avaient seulement le courage d'ouvrir et de parcourir la *Somme* de S. Thomas, ils verraient à quoi se réduisent les découvertes modernes. Et pourtant il est d'autres écrivains de cette époque trop peu connue, comme S. Anselme et S. Bonaventure, où l'on trouve sur les questions capitales de la morale et du droit naturel des vues parfois plus profondes que dans ce bel ouvrage du docteur angélique. Le mérite des modernes est d'avoir classé dans un ordre plus sévère les idées qui doivent entrer dans la philosophie morale et dans la philosophie du droit; mais pour la profondeur et l'étendue des vues, à part quelques rares exceptions, ils ne sont certes point comparables aux anciens.

Les auteurs modernes se sont appliqués davantage à coordonner, à systématiser les idées morales; et c'est un mérite dont nous estimons très-haut la valeur; car sans une sévère coordination des idées il n'y a point de science possible. Toutefois, s'il est vrai de dire que, sous le rapport de l'ordre et de la méthode, les modernes l'emportent sur les anciens, il est néanmoins certain qu'aujourd'hui même la philosophie morale est loin d'offrir un système nettement conçu et rigoureusement enchaîné. Il nous semble que dans aucun traité de morale on ne trouve un principe général, vraiment philosophique, dominant toute la science, et autour

duquel toutes les idées particulières se groupent naturellement et sans effort. Les meilleurs manuels de morale présentent sous ce rapport de graves défauts. La plupart des auteurs ne remontent pas jusqu'aux premiers principes de l'ordre moral ; ils s'arrêtent à des principes secondaires et dérivés qui ne rendent raison de rien , et par là il leur est impossible de saisir la véritable filiation des idées ; ils ne peuvent apercevoir que fort imparfaitement l'unité de l'ordre dont ils exposent les lois.

Nous avons essayé de corriger ces défauts en partant de principes plus élevés et qui nous paraissent plus philosophiques. C'est au public instruit qu'il appartient de décider jusqu'à quel point nous avons réussi.

Peut-être quelques personnes trouveront-elles notre manière de procéder trop élevée et beaucoup trop métaphysique pour un cours destiné à des jeunes gens. Mais c'est là un reproche auquel il n'est pas difficile de répondre. D'abord nous sommes convaincu que, en dehors d'une métaphysique profonde, il n'y a point de philosophie possible ; il peut y avoir des aperçus ingénieux , des analyses plus ou moins solides , mais jamais on ne trouvera la véritable raison des choses. Il faut donc bien en prendre son parti : qu'on fasse de la philosophie , ou qu'on n'en parle point. Nous croyons d'ailleurs qu'il y a toujours moyen de mettre à la portée des jeunes gens , même d'un esprit médiocre , des idées de haute et profonde métaphysique : ces idées sont le patrimoine commun de toutes les intelligences , elles sont présentes à tous les esprits , et nous pensons qu'avec de la méthode on peut les *montrer* et les faire apercevoir à tous , avec cette différence sans doute , que les uns y verront plus , les autres moins , suivant leur capacité et le degré d'attention qu'ils voudront y prêter.

Au reste, nous pensons qu'un maître n'a pas seulement pour mission d'enseigner à ses élèves les éléments de la science

qu'il représente, il nous semble qu'il doit avoir principalement en vue de développer et d'élever les facultés de ses élèves. Or rien de plus propre à atteindre ce but que de les initier aux grandes vues de la métaphysique chrétienne. Qu'on nous permette de transcrire ici sur la mission de l'enseignement une belle page que nous empruntons à l'abbé Balmès.

« L'enseignement, dit cet écrivain si élevé et si judicieux, se propose deux objets : 1^o apprendre aux élèves les éléments des sciences ; 2^o développer leurs facultés, de sorte qu'au sortir des écoles ils soient en état de s'avancer, en proportion de leur capacité, dans la carrière qu'ils auront choisie. On pourrait croire que ces deux objets de l'enseignement sont identiques; il n'en est point ainsi. Pour réaliser le premier, il suffit d'un maître médiocrement instruit. Seuls, des hommes d'un mérite véritable savent se proposer le second. La science des uns peut se borner à un certain enchaînement de faits et de principes dont l'ensemble forme le corps de la science. Les autres doivent savoir comment s'est formée cette chaîne dont les extrémités se réunissent. Les premiers connaissent les livres. Les seconds doivent connaître les choses....

L'explication claire des termes, l'exposition courante et simple des éléments sur lesquels la science repose, l'arrangement méthodique des théorèmes et de leurs corollaires, voilà le caractère spécial de l'enseignement élémentaire. Mais celui qui porte plus haut ses vues; celui qui regarde les jeunes intelligences confiées à ses soins, *non comme des toiles neuves sur lesquelles il doit esquisser quelques traits ineffaçables*, mais comme un terrain qu'il peut rendre fertile, à celui-là incombe une œuvre plus élevée, un plus difficile labeur. Être à la fois clair et profond, unir les combinaisons à la simplicité, conduire les intelligences par des chemins faciles, et *leur enseigner en même temps à vaincre les difficultés dont la route des sciences est toujours hérissée*, signaler les défilés par lesquels

ont passé les inventeurs, les obstacles qu'ils ont franchis ; inspirer le goût, l'enthousiasme du beau, qui est la splendeur du vrai ; donner au talent la conscience de ses forces, sans surexciter l'orgueil, telle est la tâche de celui qui regarde l'enseignement, non comme une moisson qu'il doit récolter lui-même, mais comme une semence d'avenir (1). »

Ces réflexions de Balmès, chacun le voit aisément, s'appliquent d'une manière toute particulière à l'enseignement de la philosophie.

Nous devons maintenant dire un mot de la distinction établie entre la philosophie morale et le droit naturel.

Dans l'enseignement des universités on traite aujourd'hui séparément le droit naturel et la morale. Cette séparation peut ne pas être sans profit pour la science. Le cours de droit naturel ou de philosophie du droit, comme on l'appelle encore, peut devenir une utile introduction à l'étude du droit positif, en appropriant spécialement à cette étude quelques principes généraux de l'ordre moral. On peut en outre réserver à ce cours certains points de l'ordre moral qui concernent les rapports extérieurs des hommes entre eux, soit comme membres de la famille, soit comme membres d'une société civile, soit comme membres de l'humanité en général. Mais pour demeurer dans le vrai, il ne faut pas oublier que ces principes sont réellement des principes moraux ; il ne faut pas perdre de vue que ces divers points doivent relever de la morale et s'appuyer sur elle. Le droit ne saurait jamais être qu'une dépendance de la morale. Hors de là il n'est rien.

(1) *Art d'arriver au vrai*, chap. XVII, § 1. — Je ne saurais trop recommander cet ouvrage de l'éminent publiciste espagnol ; c'est une sorte de *philosophie pratique* où abondent les vues les plus ingénieuses, les plus profondes et les plus utiles pour la conduite de la vie : je voudrais que ce beau livre devînt le *vade-mecum* de tous les jeunes gens et même de tous les hommes qui s'occupent de travaux intellectuels. Il a été réimprimé à Liège.

Nous n'admettons donc point en principe cette distinction radicale entre le droit et la morale, établie avec tant d'éclat par Kant et adoptée depuis lors assez généralement en Allemagne; cette différence nous semble ne reposer sur aucun fondement philosophique. Kant, à cause du point de départ subjectif et abstrait de sa philosophie, n'a jamais su, comme nous le prouverons dans ce livre, s'élever jusqu'au principe générateur de la morale ni du droit. Aussi dès qu'il s'agit de principes, le plus souvent il ne s'appuie que sur des abstractions, ou tout au moins sur des notions secondaires et accessoires qui en elles-mêmes n'ont aucune valeur. C'est ce qui lui est particulièrement arrivé dans la question de la différence entre le droit et la morale. Les traités de morale et de philosophie du droit du profond penseur de Koenigsberg renferment d'excellents détails; mais ils nous paraissent manquer de base.

Encore un mot avant de terminer cette préface. Ce n'est pas un cours complet de philosophie morale que nous donnons au public; nous ne publions qu'une exposition scientifique des principes généraux qui sont le fondement de la morale, et qui forment la première partie de notre cours. Mais ces principes une fois bien compris, il est facile de les appliquer. Nous indiquerons, du reste, à la fin de ce livre, la manière dont nous les appliquons dans la seconde partie.

Louvain, à la Fête de la Purification de la Sainte-Vierge 1852.

AVERTISSEMENT DE LA SECONDE ÉDITION.

Nous ajoutons dans cette nouvelle édition la seconde partie de notre cours. En publiant cette seconde partie, qui complète notre cours de philosophie morale, nous déférons au vœu de plusieurs personnes instruites qui nous ont fait l'honneur de lire notre première édition et qui ont exprimé le désir de voir comment nous appliquons les principes généraux et théoriques de la morale aux différents ordres de rapports que l'homme soutient; car tel est l'objet de la seconde partie, elle n'est qu'une application de la première. Nous avons voulu aussi, en publiant notre cours complet, abréger et faciliter le travail des élèves qui suivent nos leçons.

Nous traitons dans la seconde partie de quelques matières que plusieurs moralistes ont voulu, de nos jours, exclure du cadre de la philosophie morale. Ainsi notre premier chapitre est consacré à l'exposition des devoirs de l'homme envers Dieu. Or Kant prétend que ces devoirs appartiennent exclusivement à la religion et ne rentrent pas dans le cadre de la philosophie morale; il croit donc qu'en morale on ne doit traiter que des devoirs envers soi-même et des devoirs envers les autres hommes (1). Mais c'est là une erreur très-grave; et cette

(1) *Die Metaphysik der Sitten, II Th. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, II Th. Ethische Methodenlehre.* OEuvres, tom. 5, p. 329 sqq. Leipzig 1838.

erreur provient de ce que le philosophe de Kœnigsberg sépare l'ordre moral de l'ordre religieux et regarde la loi morale comme indépendante du dogme de l'existence de Dieu : opinion insoutenable, que nous avons signalée et réfutée dans la première partie. Tous les principes que nous établissons sur l'ordre moral démontrent très-clairement que les devoirs de l'homme envers Dieu ne sauraient être exclus d'un traité de philosophie morale.

Il y a aussi dans notre seconde partie certains points qui, si l'on adopte la différence radicale établie par Kant entre le droit naturel et la morale, ne devraient pas figurer dans un cours de philosophie morale ; mais, nous l'avons dit, nous n'admettons point cette différence qui ne nous semble reposer sur aucune base rationnelle. Nous avons donc cru devoir maintenir en morale quelques questions importantes que plusieurs auteurs, conformément aux principes établis par Kant, renvoient à la philosophie du droit soit privé soit public.

Quant à la première partie, nous la reproduisons à peu près telle que nous l'avons publiée d'abord ; nous y avons fait seulement quelques additions dont la plus importante est un nouveau paragraphe de l'Introduction sur la différence et le rapport entre la philosophie et la théologie morales.

Louvain, 15 Août, Fête de l'Assomption de la Sainte Vierge 1855.

INTRODUCTION.

§ I. *Notion générale de la morale. — Son objet.*

A s'en tenir au sens littéral et étymologique du mot qui la nomme, la morale, appelée par les Grecs *Ethique*, nous apparaît en général comme la science qui traite des mœurs. Mais cette notion, quoique vraie en soi, est incomplète, peu précise et surtout très-peu philosophique. Pour avoir une idée juste et véritablement philosophique d'une science, il faut que l'on remonte au principe général qui la domine et auquel toutes les parties de cette science se rapportent comme à leur centre commun. Quant à la morale, il est évident *à priori* que ce principe devra se confondre avec la règle même des mœurs; il ne s'agit que de déterminer cette règle considérée dans sa plus haute expression.

Or cette règle c'est le Bien ou le Bon. Le Bien, voilà donc, en principe, le véritable objet de la morale. Ce point ne tardera pas à être éclairci.

Le Bien en soi, nous le prouverons plus loin, est quelque chose d'absolu, de nécessaire, d'immuable, d'éternel; par conséquent, il n'est point distinct de Dieu même. C'est pour cette raison que la morale peut revendiquer une place parmi les sciences philosophiques : l'objet dont elle s'occupe rentre entièrement dans le cadre des idées philosophiques. Qu'est-ce en effet qui constitue l'objet de la philosophie proprement dite, sinon les idées universelles, nécessaires, absolues, immuables et éternelles ? Sans doute la philosophie ne se borne point à l'étude des idées absolues considérées en elles-mêmes, elle les étudie aussi dans leurs rapports avec les choses et les idées relatives, avec l'homme, avec le monde, avec la création tout entière ; mais alors même que le philosophe descend à l'étude des choses relatives et contingentes, ce sont encore ces idées absolues et nécessaires qui doivent dominer toutes ses investigations, elles doivent être tout ensemble le point de départ, le centre et le terme de ses recherches.

Une vérité importante ressort de ces observations. Les idées nécessaires et absolues n'étant autre chose que l'idée divine elle-même envisagée sous différents aspects, il s'en suit que toutes les parties de la philosophie se rattachent à Dieu de la façon la plus étroite : Dieu est, en rigueur de termes, le commencement, le milieu et la fin de toutes les branches philosophiques ; et une philosophie qui ne part pas de Dieu et ne ramène pas tout à Dieu est nécessairement une philosophie manquée.

À ce point de vue, qui est le seul vrai, la morale, telle qu'elle est traitée par un assez grand nombre d'auteurs, ne mérite guère, il faut le dire, de figurer au rang des sciences philosophiques ; séparée de Dieu et détachée par là du centre des idées absolues, elle en est réduite à se traîner péniblement dans l'humble sphère des sciences empiriques, impuissante à résoudre d'une manière complète aucun des grands problèmes de l'ordre moral.

Comme nous l'avons dit, la morale a donc pour objet l'étude

du Bien. Mais elle ne s'arrête pas à l'étude du Bien considéré en soi, elle l'étudie dans ses rapports avec la volonté créée, en tant qu'il est la règle ou la loi de cette volonté. C'est le Bon qui est la règle suprême de la volonté humaine. En se conformant à cette règle, l'homme se perfectionne, il devient *bon* lui-même et marche sûrement au terme de sa destinée ou à la possession complète du Bien, laquelle constitue le souverain bonheur. L'homme, au contraire, s'écarte-t-il du Bien, il se détériore, devient mauvais, s'éloigne de sa fin et se précipite dans le malheur suprême, dont la racine est la privation même du Bien ou de Dieu. Le Bien possédé ou perdu librement, voilà ce qui constitue le souverain bonheur ou le malheur suprême de l'homme. C'est ainsi que le Bien, considéré dans ses relations diverses avec la volonté, forme l'objet total de la morale.

§ II. *Du but de la philosophie morale.*

Il y a deux erreurs à éviter dans la détermination du but de la philosophie morale. La première erreur consiste à confondre le but de cette science avec celui de la religion ; la seconde est celle où tombe le rationalisme en assignant pour but à la philosophie morale la *découverte* des règles et des préceptes de l'ordre moral. Nous commencerons par dire un mot de ces deux erreurs.

1. Il est manifeste que le but prochain de la philosophie morale ne saurait être, comme celui de la religion, un but pratique ; elle ne peut pas avoir pour but de régler les mœurs de l'homme, de le diriger dans sa vie pratique ; car elle est une science, et le but de toute science est nécessairement théorique, spéculatif : la science s'adresse à l'intelligence et non à la volonté. L'erreur que nous signalons se rencontre dans beaucoup de traités de philosophie morale. Elle provient souvent de ce que des auteurs, d'ailleurs recommandables, ne s'attachent pas assez à préciser avec rigueur l'objet de la branche dont ils traitent.

Plusieurs écrivains ont pu s'égarer sur ce point en voulant

suivre la route tracée par Socrate , qui est regardé comme le restaurateur des sciences morales chez les Grecs. En philosophie morale , l'illustre sage d'Athènes poursuit avant tout un but pratique , parce que dans son esprit la vraie philosophie se confond avec la vraie religion. Dans la société païenne on ne rencontre point d'enseignement religieux convenablement organisé , et destiné à régler les mœurs , à former la conduite pratique de l'homme ; la philosophie sérieuse s'efforçait de suppléer à cette lacune , et de là ses tendances pratiques. Mais aujourd'hui tout est changé. Au sein de nos sociétés chrétiennes , la religion s'attache à enseigner aux hommes les lois et les préceptes qui doivent les diriger dans leur conduite ; elle s'occupe principalement à former le côté moral et pratique de la vie humaine. Il ne faut donc plus que la philosophie veuille prendre la place de la religion : elles ont un but distinct ; et si d'un côté il n'est pas permis de les séparer, de l'autre , il ne saurait être permis non plus de les confondre.

Faisons remarquer en passant que quand nous distinguons le but de la philosophie morale de celui de la religion , nous ne parlons que du but prochain , direct , immédiat ; car le but suprême de toute science doit toujours être le perfectionnement moral de l'homme.

2. La seconde erreur que nous avons signalée au début de ce paragraphe est propre aux rationalistes. Elle a sa source dans les principes mêmes du rationalisme. En effet , le dogme fondamental du rationalisme consiste à prétendre que la raison humaine peut et doit découvrir par elle-même toute vérité , et surtout les vérités de l'ordre moral et religieux ; elle ne peut pas les recevoir d'un enseignement extérieur , elle ne doit se fier qu'à elle-même , à ses propres lumières , et n'accepter que le résultat de ses propres investigations. Tel est le fondement du rationalisme rigoureux. L'erreur que nous avons signalée n'est que l'application de ce principe à la morale. Tout rationaliste conséquent qui aborde l'étude de la morale doit se proposer pour but de découvrir par lui-même les règles et les préceptes moraux , les grandes vérités de l'ordre moral ; tout ce qu'il en connaît déjà , il doit l'effacer de son esprit et le reléguer au rang des fables.

Ce n'est pas ici le lieu de réfuter cette erreur *ex professo*. Nous nous contenterons de faire observer que la philosophie, en général, ne saurait avoir pour but de découvrir les grandes vérités de l'ordre moral et religieux ; ces vérités sont données à l'homme avant qu'il soit philosophe, et la philosophie n'est point appelée à détruire l'œuvre de la nature ou de la religion, elle doit seulement l'expliquer et la développer.

Pour nous, nous ne connaissons point d'autre morale que la morale chrétienne, et nous croirions manquer non-seulement à la religion, mais encore à la philosophie, si nous commençons par mettre en doute la vérité des règles et des préceptes moraux qui nous sont donnés dans l'enseignement chrétien.

3. Après avoir dit quel ne peut être le but de la philosophie morale, il nous reste à dire quel il est en réalité.

Cette branche de la philosophie a pour but d'acquérir la *science* de l'ordre moral ; elle doit chercher à exposer la vraie théorie des rapports qui le constituent et réfuter en même temps les systèmes erronés que l'on oppose à cette théorie. Tel est, selon nous, le véritable but de la philosophie morale. Elle doit donc rechercher le principe suprême qui domine tout l'ordre moral, classer méthodiquement les idées particulières dont cet ordre se compose, et montrer comment toutes ces idées se rattachent au principe suprême. C'est à cette condition seule qu'elle atteindra son but, parce que c'est à ce prix seulement qu'elle sera une véritable science.

4. L'objet et le but de la morale étant ainsi déterminés, il nous est facile maintenant de la définir d'une manière exacte et précise. Elle est la science de l'ordre moral. Et comme cet ordre a pour principe suprême le Bien considéré dans ses rapports avec la volonté ou le libre arbitre créé, nous aurons une définition vraiment philosophique en disant que la morale est *la science du Bien gouvernant le libre arbitre créé et le conduisant à sa fin ou au bonheur*.

La plupart des définitions que l'on rencontre dans les traités de morale pèchent ou parce qu'elles ne mettent pas assez en relief l'idée du Bien, qui est l'idée fondamentale, ou parce qu'elles présentent la philosophie morale sous un aspect trop pratique.

§ III. *Du fondement de la philosophie morale.*

On entend, en général, par fondement d'une science ces vérités-principes sans lesquelles l'objet de cette science ne peut subsister. Ainsi, sous le nom de fondement de la morale, on veut désigner ces vérités sans lesquelles le Bien ne pourrait gouverner la volonté créée, ou, en d'autres termes, sans lesquelles les notions de loi morale et de devoir ne sauraient se concevoir.

Ces vérités sont : d'un côté, l'existence d'un Dieu personnel, qui ait librement créé le monde et qui le gouverne par sa providence ; et, de l'autre côté, en ce qui concerne l'homme : la liberté, la personnalité et l'immortalité de l'âme.

Il n'est point difficile de comprendre que la négation de l'une ou l'autre de ces vérités entraîne la ruine complète de l'ordre moral.

§ IV. *Du rapport de la morale avec les autres branches de la philosophie.*

Pour déterminer ce rapport, il suffit de considérer attentivement l'objet de la morale et de le comparer avec l'objet des autres branches de la philosophie. L'objet de la morale est, comme nous l'avons vu, le *Bien* gouvernant la *volonté créée*. Il y a donc deux termes à envisager : d'un côté le Bien, qui s'identifie avec Dieu, et de l'autre la volonté créée ou la volonté de l'homme. On aperçoit dès-lors que la morale sera étroitement liée à la branche de la philosophie qui traite de Dieu, et à celle qui s'occupe de l'esprit humain et de ses différentes facultés. Or ces deux branches sont : la première, la métaphysique, la seconde, la psychologie (1).

L'objet principal de la métaphysique c'est Dieu avec les idées nécessaires et absolues qui subsistent dans son entende-

(1) Nous ne traitons pas en particulier du rapport de la morale avec la logique, parce que celle-ci, ayant pour objet l'exposition des lois générales de la pensée et de la connaissance, a par là même un rapport évident avec toutes les branches de la philosophie.

ment. Cette branche de la philosophie est la science générale de Dieu. Quant à la morale, elle étudie Dieu aussi, mais sous un point de vue *particulier* ; elle le considère en tant que, comme Bien absolu, il est la règle de la volonté créée. D'où l'on voit que la morale est comme une dérivation et une sorte d'application particulière de la métaphysique. C'est celle-ci qui doit lui fournir ses principes.

D'après cela, il est permis d'affirmer *a priori* que tout écrivain qui n'est pas bon métaphysicien ne saurait jamais être que très-médiocre moraliste. Nous aurons plus d'une fois l'occasion dans le cours de cet ouvrage de signaler chez des moralistes, d'ailleurs recommandables, des défauts très-graves provenant de l'absence d'idées métaphysiques suffisamment approfondies.

La psychologie est la science *générale* de l'âme : elle étudie l'âme dans sa nature, dans ses propriétés, dans ses différents états. La morale étudie l'âme aussi, mais elle ne la considère que sous un aspect *particulier*, elle ne l'envisage que dans ses relations avec le Bien.

On voit ainsi que la morale se rattache à la psychologie par un lien non moins étroit que celui qui l'unit à la métaphysique. Néanmoins, il ne faut pas s'y méprendre, on ne saurait asseoir la morale sur la psychologie comme sur sa véritable base, il n'est pas possible de faire dériver de la psychologie les principes qui servent de fondement à la morale. La psychologie, considérée en soi, n'étudie que l'âme humaine avec ses différentes propriétés ; or notre âme est créée, elle est contingente, relative, changeante, tandis que les principes de la morale sont éternels, nécessaires, absolus, immuables. Il est donc de toute impossibilité que la morale ait son fondement dans la psychologie.

Beaucoup d'auteurs modernes n'ont pas compris cette vérité si simple. C'est ainsi que M. Damiron va jusqu'à se glorifier hautement d'avoir donné la psychologie pour base à la morale (1). « Je n'ai eu, dit cet écrivain, après avoir exposé sa méthode, qu'à tailler, pour ainsi dire, la morale sur la psy-

(1) *Cours de philosophie, Morale*, préf. p. xii et suiv. — Paris 1834.

chologie, qu'à faire sortir successivement des principes de celle-ci les préceptes de celle-là, qu'à ébrancher la théorie en ses diverses applications ; c'était pure affaire de raisonnement, déduction simple et facile (1). » — Un pareil point de départ plaçait M. Damiron dans l'impossibilité de rien établir de solide et d'inébranlable ; aussi tout son cours de morale, quoiqu'il offre parfois des aperçus ingénieux, nous semble complètement dénué de valeur philosophique.

§ V. *Différence et rapport entre la philosophie morale et la théologie morale.*

Afin de comprendre de plus en plus la véritable nature et le caractère propre de la science dont nous allons nous occuper, il n'est pas sans importance de chercher à résoudre avec netteté et précision la question posée en tête de ce paragraphe. Nous croyons d'autant plus devoir nous y arrêter un instant, que beaucoup d'idées fausses ou peu exactes ont cours sur ce sujet.

Commençons par constater une différence générale entre la théologie et la philosophie ; il nous sera facile ensuite, en appliquant ces principes à la philosophie et à la théologie morales, de reconnaître ce qui distingue ces deux sciences particulières.

La théologie et la philosophie diffèrent entre elles et par la base sur laquelle elles s'appuient et par l'objet dont elles s'occupent. La base propre de la théologie est la révélation ; c'est dans la révélation qu'elle a tout ensemble son point de départ et son principe, c'est sur son autorité qu'elle s'appuie, c'est d'elle qu'elle relève directement et essentiellement. La philosophie au contraire a sa base propre, sa base prochaine et immédiate, dans la raison. Il est vrai que la révélation peut être une *condition* essentielle de l'existence et du développement de la philosophie ; mais jamais elle ne devient le fondement propre et direct sur lequel celle-ci repose.

(1) *Ibid.*, p. xvi.

La philosophie et la théologie ont une base distincte, précisément parce que l'objet dont elles s'occupent est différent. La théologie a pour objet propre et direct les vérités révélées *comme telles*; elle opère sur les données de la révélation, lesquelles appartiennent pour la plupart à l'ordre surnaturel et *positif-divin*. Il en est sans doute aussi qui rentrent dans le domaine des vérités rationnelles; mais celles-là même, la théologie les traite en tant qu'elles sont révélées ou font partie du système général de la religion chrétienne. Au contraire, l'ordre naturel, pris en soi, les vérités intelligibles et rationnelles constituent l'objet propre de la philosophie. Elle vit avant tout et principalement dans le cercle des idées rationnelles en tant que rationnelles, tandis que la théologie plane surtout dans la sphère plus élevée de l'autorité divine.

Il y a donc entre la philosophie et la théologie une différence réelle et fondamentale.

Appliquons maintenant ces notions générales à la théologie et à la philosophie morales.

Nous dirons donc premièrement que la théologie morale a sa base propre dans la révélation, et dans l'enseignement de l'Église qui interprète, développe et applique la révélation; tandis que la philosophie morale a sa base dans la raison. En second lieu il est vrai que l'objet général de la science morale, tant philosophique que théologique, est le Bien considéré dans ses rapports avec la volonté créée; mais cet objet général a deux faces particulières qu'il n'est pas permis de confondre. On peut considérer le Bien comme gouvernant la volonté créée par des liens purement naturels, dérivant immédiatement et nécessairement de la nature même des êtres; en d'autres termes on peut, dans l'ordre moral, envisager uniquement les rapports qui découlent avec une nécessité absolue de la nature même de Dieu et de celle des créatures: c'est l'ordre moral naturel et rationnel, et c'est cet ordre qui forme l'objet propre de la philosophie morale. On peut ensuite considérer le Bien dirigeant le libre arbitre créé par des rapports plus élevés que ceux que réclame nécessairement la nature des êtres, par des rapports surnaturels, et par des règles positives émanant de la libre volonté de Dieu.

De là un ordre moral surnaturel et positif, qui constitue l'objet propre de la théologie morale. Toutefois comme ces rapports surnaturels se rattachent étroitement aux rapports purement naturels, et que ces deux ordres de rapports, tout en demeurant distincts, se touchent, s'enlacent ou même se pénètrent mutuellement, il faut bien que la théologie s'occupe aussi de l'ordre naturel; mais elle ne traite de cet ordre qu'autant qu'il rentre dans le système général de la religion chrétienne ou en forme une annexe inséparable. Par conséquent la théologie morale s'occupe de l'ordre naturel à un autre point de vue que la philosophie.

La philosophie et la théologie morales sont donc deux sciences réellement distinctes. Mais de ce qu'elles sont distinctes, s'en suit-il qu'elles soient ennemies ou même qu'elles doivent vivre complètement isolées, de façon que l'une ne veuille rien emprunter à l'autre? Ces deux sciences ne sauraient être ennemies, puisque leur objet et leur base remontent en définitive à une source commune et identique : l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, la raison et la révélation, viennent également de Dieu. Mais il ne suffit pas que la philosophie et la théologie ne se traitent point en ennemies, il doit y avoir entre elles une union positive et intime, il faut qu'elles se regardent comme deux sœurs et qu'ainsi elles s'entr'aident et se soutiennent mutuellement.

Trop souvent il arrive que, sous prétexte de respecter la distinction qui existe réellement entre la philosophie et la théologie en général, on sépare et on isole tout à fait ces deux branches du savoir. Or rien de plus funeste que cette séparation. Il ne faut pas confondre la philosophie et la théologie, mais il ne faut pas non plus les séparer. Une distinction n'est point une séparation. Distinguer deux sciences, c'est reconnaître leur différence réelle et les traiter conséquemment à cette différence; les séparer, c'est les mettre en opposition l'une avec l'autre ou méconnaître leurs rapports mutuels. — Qu'on ne se fasse pas illusion, cette séparation que prêche généralement le rationalisme serait beaucoup plus funeste à la philosophie qu'à la théologie. Toutes les fois que la philosophie, craignant de compromettre son rang, a refusé de de-

mander des lumières à la théologie, elle a payé bien cher son orgueilleuse surlisance; elle s'est vue condamnée à demeurer muette devant des problèmes qui intéressent au plus haut point les destinées de l'homme; et si parfois elle a hasardé une solution timide, cela n'a servi le plus souvent qu'à trahir son impuissance, rarement elle a pu s'applaudir de ces sortes de tentatives. La philosophie ne saurait fleurir si elle n'est pas étroitement unie à la théologie. Celle-ci de son côté, pour être forte et vigoureuse, ne peut se passer du concours de la philosophie : ces deux sciences doivent toujours marcher ensemble, elles doivent se prêter un mutuel appui (1).

§ VI. *De la dignité et de l'importance de la philosophie morale.*

L'importance et la dignité d'une science se mesurent à la valeur de son objet. On comprend donc aisément l'importance de cette branche de la philosophie qui traite de l'ordre moral; car cet ordre est l'ordre le plus élevé, il est la fin suprême de toutes choses, c'est le centre absolu vers lequel tout doit graviter. En outre l'ordre moral, considéré par rapport à chacun de nous, est ce qui nous importe le plus; car c'est par lui, c'est par le perfectionnement moral que nous allons à notre fin. Donc la science des principes qui gouvernent ce perfectionnement doit avoir le plus haut prix aux yeux de tout homme sérieux.

La philosophie morale tire une nouvelle importance de l'état actuel des esprits. Depuis près d'un siècle, l'ordre moral est profondément ébranlé en Europe, les principes les plus sacrés sont altérés, défigurés, corrompus. Et que fait la philosophie dominante pour remédier à ce déplorable état de choses? Absolument rien. Il est le produit de la fausse et frivole philosophie du dix-huitième siècle, et le rationalisme contemporain n'a guère fait que l'aggraver : les rationalistes les plus sérieux et les plus honnêtes ont eux-mêmes corrompu des vérités fondamentales de l'ordre moral, et ils sont impuissants à défendre

(1) Voir mon *Coup-d'œil sur l'histoire de la théologie dogmatique*, p. 55-55.

celles qu'ils veulent conserver , parce qu'ils manquent de principes ou plutôt parce qu'ils ne gardent ces vérités qu'en dépit de leurs propres principes. Il est donc de la plus haute importance de chercher , à l'aide de la science , à restituer aux principes sacrés des mœurs leur véritable caractère et à les asseoir sur une base scientifique inébranlable. Telle est aujourd'hui la mission d'une bonne philosophie morale.

§ VII. *Division de la morale.*

Nous divisons la morale en deux parties, dont la première pourra se nommer *morale générale* ou *théorique* , la seconde *morale spéciale* ou *pratique* ; celle-là établit et discute les rapports généraux et théoriques du Bien avec la volonté créée, celle-ci particularise et applique ces principes aux différents ordres de relations que l'homme soutient. La seconde partie n'est qu'une application de la première.

PREMIÈRE PARTIE.

CHAPITRE I.

DU BIEN CONSIDÉRÉ EN SOI.

Nemo bonus nisi solus Deus.

LUC. XVIII, 19.

§ I. *Notion générale du Bien.*

L'idée du bon ou du bien est toujours présente à l'esprit de l'homme, elle luit incessamment aux regards de sa raison. Quel est l'homme, en effet, à qui il n'arrive chaque jour de prononcer en lui-même ce jugement moral : *cette action est bonne, voilà une bonne action*, — ou encore : *cette action est mauvaise, voilà une mauvaise action* ? Or il ne serait pas possible de parler ainsi et de s'entendre soi-même, si l'on n'avait présente à l'esprit l'idée du bon, à laquelle on compare, comme à sa règle suprême, cette action que l'on apprécie ; on la déclare bonne ou mauvaise suivant qu'elle paraît conforme ou opposée à cette bonté que la raison aperçoit sans cesse et que tous les esprits voient partout la même.

Mais quelle est cette bonté que mon esprit aperçoit constamment et à laquelle il mesure tous les actes libres de l'homme ? Quelle est la nature de cette idée du bon ? Quels en sont les caractères ? D'abord il est manifeste que l'idée du bien est une idée *sui generis*, laquelle se distingue de toute autre idée. Le bien ne peut se confondre ni avec l'agréable,

ni avec l'utile, ni avec le beau, ni avec le vrai. L'agréable est ce qui plaît aux sens ; il a sa mesure dans la partie sensible de notre être, il n'existe même que dans la sensibilité, il change, varie et passe avec elle : le bien est supérieur à la sphère de la sensibilité tant interne qu'externe. — L'utile n'a pas sa fin en soi, il est toujours rapporté à autre chose, tandis que le bien veut être aimé pour lui-même (1). Le beau n'a point, comme le bien, un rapport direct et nécessaire à la volonté ; nous en dirons autant du vrai, qui, en tant que vrai, est l'objet, non de la volonté, mais de l'intelligence.

Le bien est donc vraiment une idée *sui generis*.

Mais quels sont les traits généraux sous lesquels le bien se révèle à notre esprit ? L'examen attentif de ces traits va nous montrer que le bien considéré en soi n'est point distinct de Dieu lui-même.

Le bien se présente-t-il à notre raison comme quelque chose de changeant, de passager, de temporaire, de contingent, de relatif, pouvant exister en Europe et non en Asie, en deçà et non au delà du Rhin ? Rien de semblable ne se remarque dans l'idée du bien ; il nous apparaît immuable, absolu, nécessaire et éternel. Cette proposition est de la dernière évidence aux yeux de quiconque réfléchit un instant. Il est visible que le bien ne dépend ni des temps, ni des lieux, qu'il ne varie ni avec les climats, ni avec les âges. Au fond, tout le monde est d'accord à cet égard. C'est pour cela que ce qui est regardé comme *essentiellement* conforme à la règle du bien est proclamé bon dans tous les pays et dans tous les siècles. Ce qui est intrinsèquement bon ici est bon partout. Obéir aux lois justes, honorer ses parents, soulager ceux qui souffrent, voilà des actes que mon esprit proclame bons dans tous les lieux du monde. Le bien ne change pas plus avec les temps qu'avec les lieux. Dites-vous jamais en parlant d'un acte que vous jugez bon intrinsèquement : *cet acte fut bon — cet acte sera bon ?*

(1) « Quamquam, dit S. Augustin, omne honestum utile, et omne utile honestum esse, subtiliter defendi queat; tamen quia magis proprie et usitatius honestum dicitur quod propter seipsum expetendum est, utile autem quod ad aliud aliquid referendum est... » *De diversis quæstt.* 83, q. 30.

Votre raison vous permet-elle de dire sérieusement : *il était bon hier d'être juste — il sera bon demain d'être bienfaisant ?* Votre esprit se refuse à admettre un tel langage, et il vous oblige à dire : *il est bon d'être juste*, il est impossible qu'il n'en soit pas ainsi. Et pourquoi parlez-vous de la sorte ? Parce que cette idée, ce type du bien, que votre raison aperçoit, se révèle à vous revêtu des caractères de la nécessité et de l'immutabilité, et tout ce qui est conforme à ce type, vous êtes contraint de le nommer bon. Il vous est tout aussi impossible d'exprimer par le passé ou le futur les principes que je viens d'énoncer, qu'il le serait de le faire de cette vérité mathématique : sept et trois font dix ; de part et d'autre ce sont des vérités nécessaires et absolues, supérieures à la loi du temps et de la succession.

Nul doute sur ce point, ce type du bon toujours présent à notre intelligence est immuable, nécessaire, absolu ; il subsiste indépendant de tous les temps, il est éternel. Entraîné par une évidence irrésistible, j'affirme sans crainte que ce type absolu était avant ma naissance, qu'il était il y a trente siècles, qu'il existerait lors même qu'il n'y aurait aucune intelligence humaine pour le voir et le comprendre. Qui donc me persuadera que cette bonté absolue que mon esprit aperçoit sans cesse dépend de moi, a son siège propre en moi et qu'elle n'est qu'une propriété ou un produit de mon âme ? Mais loin de se confondre avec moi et de dépendre en quelque chose de ma pensée, c'est elle qui me domine, me corrige et me redresse quand je m'égare : elle est la bonté, et moi je ne suis point la bonté ; je ne puis être que bon, et même pour être bon, je sens que je dois me conformer à elle. Je vois donc très-clairement qu'elle est au-dessus de moi, indépendante de moi, et que, fussé-je anéanti, elle ne périrait point avec moi. Elle se révèle à mon esprit comme une chose qui ne dépend ni de lui ni d'aucun esprit semblable, mais de laquelle au contraire tout esprit dépend et relève dans ses jugements moraux. Elle m'apparaît comme nécessaire, immuable, supérieure aux révolutions de l'espace et du temps ; et je vois que, quand même tous les esprits semblables au mien cesseraient d'exister, elle ne disparaîtrait pas avec eux, parce qu'il est trop évident pour

moi qu'elle ne peut pas ne pas exister. Nous pouvons appliquer à l'idée du bien ces paroles par lesquelles Bossuet définit les vérités nécessaires : « J'entends, dit-il, par ces principes de vérités éternelles, que quand aucun autre être, que l'homme et moi-même ne serions pas actuellement, quand Dieu aurait résolu de n'en créer aucun autre, le devoir essentiel de l'homme, dès là qu'il est capable de raisonner, *est de vivre selon la raison*, et de chercher son auteur, de peur de lui manquer de reconnaissance, si, faute de le chercher, il l'ignorait. Toutes ces vérités, et toutes celles que j'en déduis par un raisonnement certain, subsistent indépendamment de tous les temps : en quelque temps que je mette un entendement humain, il les *connaîtra*, mais en les connaissant, *il les trouvera vérités, il ne les fera pas telles*; car ce ne sont pas nos connaissances qui font leurs objets, elles les supposent. Ainsi ces vérités subsistent devant tous les siècles, et devant qu'il y ait eu un entendement humain; et quand tout ce qui se fait par les règles des proportions, c'est-à-dire, tout ce que je vois dans la nature, serait détruit, excepté moi, ces règles se conserveraient dans ma pensée; et je verrais clairement qu'elles seraient toujours bonnes et toujours véritables, quand moi-même je serais détruit, et quand il n'y aurait personne qui serait capable de les comprendre (1). »

Il nous reste maintenant à tirer la conclusion qui ressort immédiatement des prémisses que nous venons d'établir.

Si ce type du bon d'après lequel nous jugeons tous les actes qui émanent de la libre volonté est immuable, absolu, nécessaire, éternel, il doit résider dans un être également absolu, nécessaire et éternel; et cet être c'est Dieu. « Si je cherche maintenant, dit Bossuet en parlant des idées nécessaires en général, où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables, comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être, où la vérité est éternellement subsistante, et où elle est toujours

(1) *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. iv, § 5. — Voyez aussi dans le *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, de Fénelon, la théorie des idées et de la raison, part. I, chap. II, et part. II, chap. IV. Édit. de M. Gosselin, Lyon-Paris 1843.

entendue; et cet être doit être la vérité même, et doit être toute vérité... C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible (1), c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles; et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité et recevoir ses lumières... Ces vérités éternelles, que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, *sont quelque chose de Dieu ou plutôt sont Dieu même* (2). »

Ainsi le bien en soi, tel qu'il se révèle à notre esprit, n'est point distinct de Dieu, c'est un attribut de Dieu lui-même : « *Deus bonum, dit S. Augustin, in quo et a quo et per quem bona... sunt, quæ bona... sunt omnia* (3). » Il nous arrive souvent de dire, remarque avec beaucoup de sagacité le même Père : « *Tel bien et tel autre bien. Retranchez, poursuit-il, tel et tel, et regardez, si vous le pouvez, le bien en lui-même, ainsi vous verrez Dieu...* Au reste, dans l'appréciation de tous ces biens particuliers, nous ne pourrions pas dire que l'un vaut mieux que l'autre, si nous n'avions présente à l'esprit l'idée du bien en soi, qui nous sert de règle et dans l'approbation des choses et dans la préférence que nous accordons à l'une sur l'autre (4). »

S. Bonaventure exprime à peu près la même pensée au chapitre III de l'*Itinerarium*, où, analysant les principales opérations de l'âme, il montre combien celle-ci est étroitement unie à Dieu. Voici comment l'illustre docteur prouve que l'esprit humain voit toujours le bien absolu. « L'opération de la puissance élective, dit-il, consiste dans la consultation, le jugement et le désir. Or consulter c'est rechercher ce qui est meilleur, ceci ou cela; mais rien n'est dit meilleur qu'en tant

(1) Ces mots : *d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je*, ne sont pas dans la première édition de 1722.

(2) *Loc. cit.*

(3) *Soliloq. lib. I, c. I, n. 3.*

(4) « *Bonum hoc et illud bonum. Tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes, et ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. Neque enim in his omnibus bonis... diceremus aliud alio melius, cum vere judicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid, et aliud alii præponeremus.* » *De Trinit., lib. VIII, c. 3.*

qu'il approche de ce qui est tout à fait bon , et le degré de proximité consiste dans une plus grande ressemblance ; *donc personne ne sait que telle chose est meilleure que telle autre s'il ne sait qu'elle ressemble davantage à ce qui est tout à fait bon ; mais personne ne sait qu'une chose ressemble davantage à une autre, si celle-ci ne lui est pas connue, car je ne sais pas que tel homme ressemble à Pierre si je ne sais ou si je ne connais pas Pierre. Par conséquent il est nécessaire que la connaissance du bien suprême soit imprimée dans tous ceux qui consultent (1).* »

§ II. *Notion plus spéciale du Bien.*

Le bien, considéré en soi, s'identifie avec Dieu. Mais Dieu est intelligence et volonté ; et quoique l'intelligence et la volonté se confondent dans l'unité radicale de l'être divin, cependant elles sont virtuellement distinctes et elles se montrent à nous sous des traits qui les différencient à nos yeux. Est-ce donc sous le rapport de l'intelligence, est-ce sous le rapport de la volonté que Dieu nous apparaît le bien absolu ? Dans l'homme, qui est fait à l'image de Dieu, le vrai se rapporte à l'intelligence, le bien à la volonté. Il doit en être de même en Dieu, modèle suprême et nécessaire de notre esprit et de toutes ses perfections.

Observons seulement la différence essentielle qui sépare sur ce point l'intelligence et la volonté créées de l'intelligence et de la volonté divines. L'intelligence créée a pour objet le vrai , mais elle n'est point le vrai ; celui-ci lui est extérieur , il la domine et la gouverne , et pour être elle-même dans le vrai , elle est tenue de se conformer à quelque chose qui lui est

(1) « Operatio autem virtutis electivæ attenditur in consilio, judicio et desiderio. Consilium autem est in inquirendo quid sit melius, hoc an illud. Sed melius non dicitur nisi per accessum ad optimum. Accessus autem est secundum majorem assimilationem. Nullus igitur scit utrum hoc sit illo melius, nisi sciat illud optimo magis assimilari. Nullus autem scit aliquid alii magis assimilari, nisi illud cognoscat. Non enim scio hunc similem esse Petro, nisi sciam vel cognoscam Petrum. Omni ergo consilianti necessario est impressa notitia summi boni. » *Itiner. mentis in Deum*, cap. III, n. 43. Edit. et trad. de M. Ubaghs. Bruxelles 1854.

supérieur. La volonté créée est dans la même situation à l'égard du bien. En Dieu il en est tout autrement. Son intelligence n'a point, comme la nôtre, sa règle et sa mesure hors d'elle-même, elle est au contraire la règle et la mesure de toutes choses ; les choses ne sont vraies qu'en tant qu'elles correspondent fidèlement à la conception, à la pensée de Dieu. L'intelligence divine, ou, en d'autres termes, Dieu se connaissant lui-même, est la vérité en soi, et par conséquent la règle absolue de toute vérité (1).

Nous devons en dire autant du bien par rapport à la volonté. La règle et la mesure de la bonté des volitions et des actes de Dieu ne lui sont point extérieures, elles ne subsistent point hors de lui ; la bonté absolue, règle et mesure de tout bien, se confond avec sa propre nature ; Dieu, en tant qu'il s'aime lui-même d'un amour nécessaire et essentiel, nous apparaît comme le bien en soi et comme la sainteté absolue.

Ainsi la Vérité en soi c'est l'Être absolu en tant qu'il se connaît et s'affirme lui-même ; la Bonté en soi c'est l'Être absolu en tant qu'il s'aime et se veut lui-même d'une volonté nécessaire et essentielle.

C'est ici le lieu de distinguer entre la volonté *absolue* de Dieu et la volonté que l'on pourrait appeler *relative*. Cette distinction nous semble très-importante pour l'éclaircissement de certains points sur lesquels il arrive fréquemment aux moralistes de disputer sans s'entendre. Elle nous fera comprendre dès maintenant en quel sens il est permis de fonder la morale sur la volonté de Dieu. La morale a pour fondement la volonté *absolue* de Dieu, mais non sa volonté *relative*. L'occasion s'offrira plus tard de discuter ce dernier point.

Nous appelons volonté absolue cette volonté par laquelle

(1) S. Thomas s'exprime ainsi sur ce sujet : « Veritas invenitur in intellectu, secundum quod apprehendit rem ut est, et in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse ejus non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere ; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse et omnis alterius intellectus ; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas. » *Summa theol.* p. 1, q. 16, a. 5.

Dieu s'aime et se veut lui-même avec ses infinies perfections. Nous appelons volonté *relative* cette volonté qui a rapport à des choses réellement distinctes de Dieu (1). La volonté absolue n'est donc autre chose que Dieu s'aimant et se voulant lui-même avec tout ce qui constitue sa nature et ses attributs. Par conséquent, cette volonté n'est point libre, elle est nécessaire : Dieu ne peut pas ne pas s'aimer, il ne peut pas ne pas se vouloir lui-même. La volonté relative, au contraire, n'est point nécessaire, elle est *libre* : les choses sur lesquelles elle porte, elle les veut librement et par choix, elle pourrait ne pas les vouloir. C'est en vertu de cette volonté que Dieu se détermine librement à créer le monde, à créer tel monde plutôt que tel autre, à le gouverner par telles ou telles lois spéciales. En tout cela Dieu agit librement, parce que rien de tout cela n'est essentiel à sa vie, à sa propre nature.

Nous dirons donc, en concluant ce chapitre : le Bien en soi s'identifie avec la volonté absolue de Dieu, mais non avec sa volonté relative.

(1) Nous savons que dans la nature divine il n'y a rien de *relatif*, ni de contingent; la volonté de Dieu, à ne la considérer qu'en elle-même, est toujours une volonté *absolue* : la distinction que nous établissons se fonde donc uniquement sur la diversité des *objets* sur lesquels porte la volonté divine.

CHAPITRE II.

DU BIEN CONSIDÉRÉ COMME DEVENANT LA RÈGLE DE LA VOLONTÉ CRÉÉE.

§ I. *Le Bien est nécessairement la règle de la volonté créée.*

Tout être, toute faculté même a une règle analogue à sa nature ; et cette règle se nomme sa loi. C'est l'ensemble de ces lois qui constituent l'ordre universel. La volonté créée a aussi sa règle, et cette règle c'est le Bien.

La vérité que nous énonçons est évidente ; elle est acceptée dans la pratique par tous les hommes. Un peu d'attention suffira pour le comprendre. D'où vient que chaque jour, dans le secret de votre conscience, vous blâmez tout acte libre qui n'est point conforme à ce que vous considérez comme le Bien ? D'où vient que tout homme, quels que soient d'ailleurs ses principes, agit de la même manière spontanément, sans réflexion, parfois même malgré une réflexion que provoque et dirige une volonté perverse ? D'où vient cela, sinon de ce qu'une évidence irrésistible nous force à reconnaître que le Bien est la règle de la volonté, et que celle-ci, en allant librement contre le Bien, faillit à son devoir et mérite par conséquent d'être blâmée ?

Il est donc permis d'affirmer que, de l'aveu de tous, le Bien est la règle ou la loi de la volonté créée. Peu importe que l'on ne s'entende pas toujours sur la nature du bien dans tel ou tel cas particulier ; peu importe que plusieurs se trompent quand il s'agit de déterminer avec précision ce qu'est le Bien même

considéré en soi : là n'est pas la question. Il suffit que tous aient l'idée du Bien et regardent la volonté comme obligée de se conformer à ce qui leur paraît être le Bien. Dès lors il est clair que le Bien est déclaré la règle de la volonté. Nous avons tâché dans le chapitre précédent de définir ce qu'est en réalité ce Bien que tous les hommes proclament avec nous la loi de la volonté créée.

On pourrait maintenant rechercher la raison de ce fait dont l'évidence frappe tous les yeux, et se demander *pourquoi* le Bien est la règle de la volonté créée ? Voici la réponse que nous ferions à cette nouvelle question. Toute créature est faite sur l'ordre qui existe en Dieu, et doit, en tant qu'elle a de la perfection, représenter à quelque degré les perfections divines. Dieu est nécessairement le modèle de la création : il ne pouvait prendre de modèle qu'en lui-même, que dans sa propre nature, car hors de lui il n'y avait que néant. Dieu doit donc être le modèle de l'esprit créé, et même il doit l'être d'une façon toute particulière, parce que c'est la créature qui se rapproche le plus de lui : notre âme est faite à l'image et à la ressemblance de Dieu (1). Ainsi l'intelligence créée doit avoir pour règle l'intelligence divine, et la volonté créée la volonté divine. Mais comme d'un côté l'intelligence divine s'identifie avec le vrai en soi, il s'en suit que notre intelligence a pour règle le vrai ; comme d'un autre côté la volonté absolue de Dieu se confond avec le Bien en soi, il s'en suit également que notre volonté doit avoir pour règle le Bien. Telle est, ce nous semble, la raison dernière pour laquelle le Bien est nécessairement la loi de la volonté créée (2).

(1) Platon, sans avoir aperçu pleinement cette vérité, en a entrevu quelque chose lorsqu'il a dit dans le *Timée* que Dieu, *étant bon et exempt d'envie, a voulu que toutes choses fussent, autant que possible, semblables à lui-même* : « ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τοῦτου δ'ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβούληθη παραπλήσια ἑαυτῷ. » *Timée*, 29, E.

(2) S. Anselme a émis la même pensée sous une forme un peu différente ; voici comment il s'exprime : « Fecit autem Deus creator hominem ad imaginem suam, quia fecit eum rationalem. Et sicut Deus voluntate bonus

§ II. *Comment le Bien devient la règle de la volonté créée.*

Le Bien est nécessairement la règle de la volonté créée. Mais comment cela se fait-il ? De quelle manière la raison conçoit-elle que le Bien se mette en rapport, en contact avec la volonté, pour devenir sa règle et la diriger dans tous ses mouvements ? Comment enfin la raison conçoit-elle la génération de la loi morale ? Telle est la nouvelle question qui se présente. En essayant de la résoudre, nous allons appliquer, en le développant, le principe général que nous venons d'établir.

Cette question est de la plus haute importance : bien comprise, elle jettera une vive lumière sur les points les plus obscurs de la morale ; et l'on verra dans la suite que beaucoup d'erreurs ou de graves inexactitudes chez des moralistes d'ailleurs distingués proviennent de ce qu'ils n'ont pas suffisamment éclairci cette matière.

Comme le Bien en soi se confond avec la volonté absolue de Dieu, toute la question se réduit à savoir comment la volonté absolue de Dieu devient la loi de la volonté créée. Pour résoudre cette question d'une manière complète, il y a trois points généraux à considérer : 1^o Dieu en tant qu'il se connaît et s'aime lui-même ; 2^o Dieu en tant qu'il conçoit comme possibles des êtres distincts de lui-même ; 3^o Dieu réalisant par la création l'archétype du monde. Nous allons examiner successivement ces trois points dans trois articles distincts.

Article I. *Dieu se connaît et s'aime lui-même.*

Être infiniment parfait, souverainement intelligible et souverainement intelligent, Dieu se connaît tel qu'il est ; il connaît parfaitement son essence, sa nature, ses attributs, toutes ses perfections, en un mot, tout ce qu'il est : son intelligence

est, sic homo, ad ejus similitudinem factus, voluntate bonus est : in hoc similis creatori, quia creator voluntate bonus ; sed in hoc differens, quia creator æternaliter a se ipso est bonus et essentialiter, homo vero ideo bonus, quia imitatur eum qui æternaliter et essentialiter a se ipso est bonus.»
Meditat. 17, c. 3.

mesure tout son être. S'il n'en était pas ainsi, il ne serait pas infiniment parfait, il ne serait point Dieu (1).

Dieu donc se connaît et se comprend tout entier. Mais la connaissance engendre l'amour : en se connaissant, il s'aime nécessairement. De même que Dieu ne peut pas ne pas se connaître, de même aussi il lui est impossible de ne pas s'aimer : il est la bonté absolue, la perfection souveraine, et il aime nécessairement ce qui est bon, ce qui est parfait (2). Dieu doit s'aimer d'un amour proportionné à sa perfection, par conséquent d'un amour infini. Rappelons ici que Dieu, en tant qu'il s'aime lui-même d'un amour nécessaire et essentiel, nous apparaît comme le Bien en soi, comme la sainteté absolue.

Il est inutile de s'étendre davantage sur ce premier point ; il n'est contesté de personne. Nous abordons aussitôt le deuxième article.

Article II. *Dieu en tant qu'il conçoit comme possibles des êtres distincts de lui-même.*

En se connaissant, en contemplant son essence infinie, Dieu la connaît en même temps en tant qu'elle est *imitable*, en tant que les perfections qu'elle renferme peuvent être imitées, représentées à une infinité de degrés divers. En effet, « Dieu, comme s'exprime S. Thomas, connaît parfaitement son essence; il la connaît donc de toutes les manières dont elle peut être connue. Or elle peut être connue non-seulement *en tant qu'elle est en soi*, mais encore *en tant qu'elle est participable par des créatures par quelque manière de ressemblance* (3). » Ce second

(1) « Manifestum est, dit S. Thomas, quod Deus ita perfecte cognoscit se ipsum sicut perfecte cognoscibilis est... Tanta est virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo... Unde manifestum est quod tantum se ipsum cognoscit quantum cognoscibilis est; et propter hoc se ipsum perfecte comprehendit. » *Summa theol.* p. 1, q. xiv, art. 3.

(2) « Objectum divinæ voluntatis est bonitas sua, quæ est ejus essentia. » S. Thom. *Sum. theol. loc. cit.* q. xix, art. 1, ad 3^{um}.

(3) « Ipse (Deus) essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. » *Sum. theol.*, p. 1, q. xv, a. 2.

côté de la connaissance divine est donc aussi nécessaire que le premier. Par là même que Dieu se connaît parfaitement, il connaît l'imitabilité de sa nature; il voit ses infinies perfections *comme pouvant* être imitées, représentées, réfléchies selon une infinité de combinaisons diverses. Eh bien, cette vue de Dieu, par laquelle il conçoit ses perfections comme imitables de telle ou telle manière, suivant tel ou tel ordre, telle ou telle combinaison, c'est ce qui constitue les *idées* des choses, les possibles, ou encore ce que l'on appelle les *essences métaphysiques des choses* (1).

Entrons dans quelques détails. Dieu voit en lui l'être, la substantialité, la vie, l'activité, la causalité, l'intelligence, la volonté...; il voit en même temps l'ordre, la beauté, l'harmonie... : voilà autant de perfections qui peuvent être imitées, participées à des degrés divers et sous une infinité de formes. Dieu, qui se connaît parfaitement, voit nécessairement cette imitabilité de ces diverses perfections que comprend la simplicité de sa nature. C'est de cette imitabilité ainsi aperçue par Dieu que naissent les essences idéales des êtres finis ou les possibles. La conception des possibles est donc inséparable de la connaissance que Dieu a de sa propre nature; il ne peut pas ne pas les concevoir.

Nous touchons ici à une question du plus haut intérêt pour la morale; il importe de la définir avec la plus grande précision. Cette question peut se formuler ainsi : les essences métaphysiques des choses sont-elles absolument nécessaires, et ne dépendent-elles nullement de la libre détermination de Dieu? D'abord il est certain qu'il y a quelque chose de nécessaire dans les essences métaphysiques des êtres. De même qu'il ne dépend point de la libre volonté de Dieu qu'il se connaisse ou

(1) « Idea, dit S. Thomas, non nominat divinam essentiam, in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo, vel ratio hujus vel illius rei. » *Loc. cit.* ad 1^{um}. — Il dit encore : « Unaquæque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et IDEAM hujus creaturæ : et similiter de aliis. » *Ibid.* o.

qu'il ne se connaisse pas, de même il ne lui est point libre de connaître ou non l'imitabilité de ses perfections. Il conçoit donc nécessairement des êtres comme possibles, en tant qu'images de ses propres perfections. En concevant ces êtres, il conçoit en même temps et avec une égale nécessité des rapports inhérents à leur nature, il pense pour ces êtres divers une destinée, une fin, et des moyens de l'atteindre. Toutes ces conceptions dérivent logiquement de la connaissance seule que Dieu a de lui-même. Dieu n'est point libre de ne pas les former, et il lui est tout aussi impossible de les changer qu'il lui est impossible de changer sa propre nature, dont elles ne sont que le reflet. Voilà ce qui, dans les essences idéales des êtres, est nécessaire comme Dieu lui-même.

Dieu ne peut être libre que dans la détermination particulière de tel ou tel ordre de choses, dans la combinaison, l'arrangement spécial des idées diverses qui réfléchissent ses infinies perfections : ces idées sont nécessaires, leur combinaison seule peut être libre. Dieu les combine suivant les lois de sa sagesse et détermine ainsi librement le plan du monde qu'il veut réaliser.

Concluons donc que ce que l'on pourrait appeler le fond idéal des êtres est nécessaire et immuable en Dieu ; il faut en dire autant des rapports qui en dérivent immédiatement. Cela nous suffit pour l'intelligence des principes de la morale.

Jusqu'ici nous n'avons considéré dans la formation des possibles que l'entendement divin ; nous n'avons pas encore vu quels rapports ils ont avec la volonté absolue, et c'est elle cependant qui doit devenir le fondement de tout l'ordre moral. Comment donc la volonté absolue de Dieu entre-t-elle en rapport avec les êtres conçus comme possibles ? Cette question n'est pas difficile à résoudre. Dieu, en se connaissant, s'aime ou se veut nécessairement ; en concevant les possibles, il les aime ou les veut avec la même nécessité en tant que possibles, car il aime nécessairement sa nature et ses perfections ; or ces possibles ne sont que le reflet, l'image de sa nature et de ses perfections. Voilà comment la volonté divine s'unit aux possibles conçus par l'intelligence.

Que résulte-t-il de cette union ? La volonté divine étant le

Bon en soi, tout ce qui est uni à elle, tout ce qu'elle aime participe nécessairement de sa bonté; et ainsi les possibles, en tant qu'aimés ou voulus de Dieu, nous apparaissent comme bons. Aussi longtemps que nous les avons considérés comme l'œuvre de la seule intelligence divine, ils ne pouvaient pas encore porter le nom de *bons*; ils ne se révélaient à notre esprit que comme *vrais*; car le vrai dérive de l'intelligence, et le bien de la volonté. Désormais les possibles se montrent à nos yeux comme vrais et bons tout ensemble, parce qu'ils sont à la fois l'expression de l'intelligence et de la volonté divines.

Ces considérations sont générales et conviennent aux myriades de mondes que Dieu conçoit comme possibles. En les appliquant aux possibles que Dieu a réalisés par la création, au modèle idéal du monde actuel, nous dirons que ce monde, en tant que conçu et aimé de toute éternité par Dieu, est vrai et bon tout ensemble, parce qu'il participe de la vérité et de la bonté absolues qui s'identifient avec l'intelligence et la volonté divines.

Tels sont les principaux points qu'il faut bien comprendre pour saisir la génération éternelle de la loi morale. Les essences métaphysiques des choses sont, dans leur principe constitutif, nécessaires et immuables comme Dieu; il en est de même des rapports inhérents à leur nature. Elles nous apparaissent comme vraies et bonnes en tant que conçues et aimées par l'intelligence et la volonté de Dieu. Quant à la combinaison, à la disposition libre que Dieu fait des essences et de leurs rapports pour en former le plan du monde qu'il veut créer, cette disposition est vraie et bonne aussi, parce qu'elle est conçue et voulue par Dieu comme conforme à sa propre nature. De cette manière le plan tout entier du monde, considéré au sein de Dieu avant la création, se montre à nos yeux comme vrai et bon. Voyons-le maintenant dans sa réalisation.

Article III. Dieu réalisant par la création le plan du monde.

Supposez que les êtres, conçus comme possibles, soient appelés à l'existence, qu'ils soient réalisés, ils demeureront

vrais et bons , car ils seront de tout point conformes à l'intelligence et à la volonté divines , au vrai et au bon absolus. Le monde , en effet , au moment de sa création , correspond fidèlement au plan idéal conçu par Dieu , il en est l'expression exacte , parfaite. C'est pour cela que , le jour de leur création , les êtres reçoivent dans l'Écriture sainte l'épithète de bons : « Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites , et elles étaient très-bonnes (1). » Les êtres créés resteront vrais et bons aussi longtemps qu'ils demeureront conformes au plan divin.

Le monde réalisé comprend deux grandes classes d'êtres : les uns intelligents et libres , les autres dépourvus de raison et de liberté. Ceux-ci ne peuvent par eux-mêmes s'écarter du plan divin , ils accomplissent fatalement et en aveugles les lois de leur nature ; ceux-là au contraire peuvent dévier du plan divin , ils connaissent les lois de leur nature et peuvent les accomplir ou les transgresser à leur choix. Il est inutile de faire observer que les créatures , étant le *fait* de Dieu , tenant de Dieu tout ce qu'elles sont , se trouvent dans une dépendance complète vis-à-vis de lui , et sont tenues par conséquent de se conformer en tout à l'ordre qu'il leur trace. En vertu de la création , Dieu est investi d'un droit absolu et illimité sur les êtres finis. C'est là une vérité que nul philosophe de quelque valeur ne contestera.

Examinons de plus près la position de l'homme vis-à-vis de Dieu. Et pour procéder avec ordre , rappelons d'abord les grands principes. Doué d'intelligence et de volonté , l'homme a pour règle le vrai et le bien. Mais quel est le domaine du vrai et du bien , et quel caractère le vrai et le bien prennent-ils en s'imposant à l'intelligence et à la volonté de l'homme comme leur règle suprême ? Voilà ce qu'il nous faut définir brièvement.

Le vrai , nous l'avons dit précédemment , c'est l'intelligence divine , et le monde n'est vrai qu'en tant qu'il est conforme à cette intelligence. Donc cela seul est vrai qui est conforme à la pensée divine , envisagée sous ses différents aspects. Dès que l'intelligence humaine dévie de là , elle tombe dans le faux ,

(1) « Vidit Deus cuncta quæ fecerat , et erant valde bona. » *Gen.* I, 31.

dans l'erreur, dans le mensonge. Dieu fait sans cesse retentir à l'oreille de l'intelligence créée cette voix souveraine : *pense ce que je pense et ta pensée sera vraie*, elle ne peut l'être qu'à ce prix. Si la raison créée ne suit pas avec la plus rigoureuse fidélité la raison divine, si dans ses conceptions et ses jugements elle ne réfléchit pas exactement les conceptions et les jugements de la raison suprême, elle est dans l'erreur ; et par conséquent elle agit contre sa loi, contre sa nature ; elle trouble, elle renverse, dans la sphère où s'exerce son action, l'ordre de la nature.

Tel est le domaine du vrai, tel est l'ordre de l'intelligence humaine. Le domaine du bien est le même au fond ; seulement il se présente sous un aspect différent.

Le bien en soi c'est Dieu s'aimant lui-même, c'est la volonté absolue de Dieu. Les êtres créés, ainsi que leurs rapports, sont bons en tant qu'ils sont conformes à cette volonté ; tout ce que Dieu détermine lui-même librement est bon, en tant que conforme à sa volonté absolue. C'est là toute l'étendue du domaine du bien, hors de là le bien n'existe pas. La volonté créée doit donc, pour être dans le bien, se conformer rigoureusement au plan divin ; elle doit observer, maintenir les rapports que Dieu a établis entre les êtres ; elle doit répéter en quelque sorte par sa libre détermination l'œuvre divine, faire ce que Dieu fait, vouloir tout ce qu'il veut. Toutes les fois qu'elle s'éloigne de cet ordre, elle s'écarte du bien, elle fait mal.

Mais comment le Bien, dont nous venons de définir le domaine, revêt-il le caractère de loi morale, en s'adressant à la volonté ; et quelle différence y a-t-il, sous ce rapport, entre la loi de l'intelligence et celle de la volonté ? Dieu, en se posant devant l'intelligence comme règle et mesure du vrai, ne lui donne pas un commandement, un précepte proprement dit, parce que l'intelligence, prise en soi et séparée de la volonté, n'est point libre ; comme l'œil, elle voit nécessairement ce qui lui est présenté, elle ne peut pas ne pas le voir : elle n'est donc point susceptible de commandement véritable. Mais lorsque nous considérons Dieu en rapport avec la volonté, la scène change d'aspect. Ici il revêt un caractère nouveau ; il prend un ton véritablement impératif, il ordonne, il commande dans

le sens propre du mot. En se révélant à la volonté comme le Bien absolu, il lui prescrit de s'y conformer, lui promettant en même temps de la récompenser, si elle obéit, la menaçant de la punir, si elle n'obéit point. Dieu fait entendre à la volonté humaine cette voix dont l'autorité la saisit : « le bien c'est moi, ce sont les rapports que j'ai établis dans l'ordre des êtres. Conforme-toi donc à moi, veux ce que je veux, respecte et maintiens l'ordre conçu, voulu et établi par moi ; tu dois obéir à ma voix, je te l'ordonne ; si tu enfreins ce précepte, tes volontés, tes actes cessent d'être bons, et toute transgression sera punie. »

Voilà les traits sous lesquels le Bien absolu se montre à la volonté libre. Et cette voix, nous l'entendons chaque jour dans le sanctuaire de la conscience, comme chacun peut le remarquer, pour peu qu'il veuille rentrer en lui-même.

Or le Bien, en s'imposant ainsi à la volonté, prend le nom de *loi morale*. Il revêt le caractère d'une loi qui sera le modèle et le type suprême de toute loi s'adressant à la volonté de l'homme : une loi méritera plus ou moins de porter ce titre auguste, à mesure qu'elle approchera plus ou moins de ce modèle. Cette loi première se révèle à nous comme *un précepte juste* (la justice par essence), *général et permanent*, *qui oblige toute volonté créée, sous la sanction de peines et de récompenses*. Ce sont là les traits généraux qu'elle présente, à l'envisager d'une manière abstraite. Que si nous la considérons dans sa réalité concrète, nous pourrions la définir : *Le Bien se posant en face de la volonté créée, lui commandant avec une autorité souveraine de se conformer à lui, et réclamant de sa part une obéissance entière*.

Cette loi se nomme *morale*, 1^o parce que, à la différence des lois du monde physique ou même purement intellectuel, elle s'observe librement ; 2^o parce qu'elle a pour objet de régler les mœurs, si l'on prend ce mot dans son acception la plus large, comme désignant les actes qui émanent de la volonté.

Remarque. Ce que nous avons établi dans ce paragraphe et dans celui qui précède, prouve à la fois l'existence de la loi morale et la manière dont elle existe.

§ III. *De la nature et des caractères de la loi morale.*

Nous venons de voir en quoi consiste la loi morale et comment elle s'engendre ; mais il ne suffit pas d'en avoir une notion générale , nous devons en étudier plus profondément la nature et les caractères principaux. Nous allons donc, dans ce paragraphe, reprendre et analyser avec quelque détail les points les plus importants qui découlent de ce que nous avons établi.

Article I. *La loi morale est propre à l'homme et conforme à sa nature.*

La loi morale étant, comme nous l'avons vu, un commandement, un ordre, un précepte, elle ne peut s'adresser qu'à un être intelligent et libre : les êtres privés de raison ne sont point susceptibles de commandement. Il est vrai que les êtres privés de raison, animés ou inanimés, organiques ou inorganiques, sont soumis à une règle, à l'ordre général du monde, à un ensemble de rapports nécessaires ; mais, à défaut de liberté, ils accomplissent fatalement leur destinée, et les lois qui les régissent ne sont point des lois morales.

La loi morale est conforme à la nature de l'homme, car elle est le précepte qui ordonne le maintien des rapports inhérents à cette nature.

Article II. *La loi est objective, distincte et indépendante de l'esprit humain.*

En effet elle s'identifie avec le Bien absolu ; or le Bien est nécessaire, immuable, éternel ; donc il ne peut se confondre avec l'esprit humain, qui est contingent, créé, variable. Par conséquent, tout système de morale qui identifie la loi avec l'esprit humain est nécessairement faux. La plupart des philosophes contemporains, comme nous le verrons plus tard, sont tombés dans cette erreur.

Article III. *La loi est nécessaire.*

Nous ne voulons pas seulement dire par là que le Bien en soi est nécessaire, mais qu'il existe nécessairement comme loi

morale, comme précepte qui lie toute volonté créée. Toute la question est donc de savoir si le Bien pourrait ne pas être la règle invariable de la volonté créée. Cette question a déjà été résolue par les principes que nous avons précédemment établis, nous ne voulons ici que rappeler et faire ressortir le résultat de nos recherches antérieures.

Dieu, qui conçoit nécessairement des êtres comme possibles, conçoit aussi nécessairement des rapports inhérents à leur nature ; il aime ou veut avec une égale nécessité et ces êtres et leurs rapports naturels. Par conséquent, lorsqu'il crée une volonté libre, il lui prescrit nécessairement le maintien de ces rapports. S'il pouvait en être autrement, Dieu se nierait lui-même ; car, d'un côté, il voudrait nécessairement ces rapports, tandis que, de l'autre, il pourrait ne point les vouloir, puisqu'il pourrait ne pas en vouloir le maintien.

Donc il y a des choses qui sont nécessairement bonnes ; leur bonté morale ne dépend point de la libre détermination de Dieu. — La volonté créée est nécessairement obligée de se conformer à ces choses ; cette conformité est bonne par soi, tandis que toute opposition est radicalement mauvaise.

Article IV. *La loi morale est immuable.*

L'immutabilité de la loi découle logiquement de sa nécessité. Il y a, avons-nous dit, un ordre nécessaire fondé sur l'essence de Dieu, et dont les rapports naturels des êtres sont l'expression immédiate.

Ces rapports, dont la loi commande le maintien, ne peuvent pas ne pas être tels ; donc ils ne peuvent pas non plus cesser d'être tels : ce qui est nécessaire aujourd'hui le sera toujours. Or ces rapports ne changeant point, il est impossible que la loi qui les exprime et en prescrit l'accomplissement change elle-même.

Corollaires. 1^o La loi morale ne peut pas être abrogée ni cesser de quelque manière. 2^o Dieu lui-même ne peut en dispenser dans aucun cas, en faisant que ce qui est mal comme contraire à la loi cesse d'être mal.

Remarque. On distingue deux sortes de changements par rapport à la loi : l'un s'appelle changement intrinsèque ou absolu, l'autre extrinsèque ou relatif. La loi subirait un changement intrinsèque et absolu si, son objet demeurant le même, l'obligation qu'elle engendre cessait de quelque manière : par exemple, si le blasphème, tout en demeurant tel, cessait d'être défendu par la loi. La loi, au contraire, est dite changer extrinsèquement et relativement lorsque, dans un cas particulier, les choses qui tombaient sous son empire ont subi un changement qui les place à son égard dans d'autres rapports. Le changement intrinsèque seul tombe sur la loi, et par conséquent c'est de lui seulement qu'il est question quand on dit qu'elle ne peut subir aucun changement.

Article V. *La loi morale est universelle.*

On peut distinguer ici une triple universalité : 1^o l'universalité de lieu ; 2^o l'universalité de temps ; 3^o l'universalité par rapport aux actions que la loi gouverne.

1^o La loi a l'universalité de lieu. Elle oblige toute volonté humaine où qu'elle soit ; l'homme qui vit au fond des déserts de l'Afrique y est soumis comme le Belge. La raison en est que la loi repose sur des rapports nécessaires et immuables ; or ce qui est nécessaire garde partout ce caractère. Les philosophes qui mesurent le bien et le mal d'après les climats méconnaissent la nature de la loi morale.

2^o La loi morale est de tous les temps. Elle obligerait il y a vingt siècles comme elle oblige aujourd'hui ; elle n'est point soumise aux révolutions du temps. Les mêmes raisons qui garantissent à la loi l'universalité de lieu lui assurent l'universalité de temps (1).

3^o La loi morale s'étend à tous les actes libres, en ce sens

(1) Cicéron a fort bien dit en exprimant cette double universalité : « Nec erit alia lex Romæ, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed omnes gentes et omni tempore una lex sempiterna et immortalis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus, legis hujus inventor, disceptator, lator, cui qui non parebit, ipse se fugiet, et naturam hominis aspernabitur. » Ap. Lactant. *Div. Instit.* lib. vi, c. 8.

qu'elle commande à la volonté créée d'agir en tout d'une manière conforme à l'ordre , à la raison , à la volonté de Dieu. Il est vrai qu'il y a bien des choses indifférentes *en soi*, qui ne tombent point directement sous l'empire de la loi ; mais par là même que la volonté pose un acte librement , avec délibération , si indifférent qu'il soit en lui-même , elle est obligée de le faire *bien* , c'est-à-dire pour une fin convenable , conforme à l'ordre voulu de Dieu ; sinon il y aura du moins une légère infraction à l'ordre moral. L'homme est obligé d'agir toujours en être raisonnable.

Article VI. *La loi morale est évidente par elle-même.*

Pour bien comprendre ce qui concerne l'évidence de la loi , il faut distinguer l'évidence *objective* et l'évidence *subjective*. Une chose est douée d'une évidence objective quand elle porte en soi une lumière qui lui est propre , en vertu de laquelle elle peut se faire accepter comme vraie par l'esprit ; elle n'a donc pas besoin , pour se légitimer , de s'appuyer d'une autorité extérieure : les vérités mathématiques sont évidentes objectivement , les faits historiques ne le sont point. L'évidence subjective c'est l'évidence objective aperçue , remarquée par l'esprit. L'une est dans l'*objet* de la connaissance , l'autre dans le *sujet* qui connaît.

Nous n'entendons parler ici que de l'évidence vraie et réelle. On appelle encore évidence subjective cette vue par laquelle l'esprit croit voir une chose telle qu'elle est , tandis qu'il la voit autrement ; c'est là une évidence purement subjective. Mais cette évidence n'est point réelle , elle est supposée ; il ne saurait donc en être question dans le sujet que nous traitons ici.

L'évidence objective est indépendante de l'esprit humain. Quand l'homme ne connaîtrait jamais certaines vérités mathématiques , elles n'en porteraient pas moins en soi la lumière qui les rend évidentes ; ce n'est point notre esprit qui crée cette lumière , il ne peut que l'apercevoir là où elle existe déjà. Nous devons en dire autant de la loi morale. Que les hommes connaissent ou non les prescriptions qu'elle renferme ,

elles n'en conservent pas moins leur évidence. Ainsi quand nous affirmons que la loi est évidente, nous ne voulons pas dire qu'elle est nécessairement connue de tout homme, même antérieurement à tout enseignement, nous n'entendons parler que d'une évidence objective.

Deux preuves générales, l'une ontologique et absolue, l'autre psychologique et relative, attestent que la loi morale est douée de cette évidence. En effet, 1^o toute vérité nécessaire est évidente par soi, porte avec soi sa lumière; car le nécessaire a en soi sa raison d'être, et par conséquent il a aussi en soi sa raison d'être connu et accepté comme vrai, il s'explique par lui-même. Or la loi morale est nécessaire, donc elle doit être évidente par elle-même. — Voilà une preuve ontologique et absolue. — 2^o Voici maintenant une preuve psychologique en faveur de la même vérité. Sitôt que les préceptes généraux de la loi nous sont manifestés, notre esprit en voit la vérité, et ils se légitiment eux-mêmes à ses yeux : la lumière qui les éclaire le frappe immédiatement. S'il arrive que l'esprit saisisse difficilement la vérité des préceptes secondaires et éloignés, cela tient uniquement, un peu de réflexion le démontre, à la faiblesse de sa vue.

La plupart des philosophes, en traitant de l'évidence de la loi morale, nous semblent ne pas avoir compris le véritable état de la question; ils confondent l'évidence objective et l'évidence subjective, et de là toutes ces objections tirées de l'ignorance où sont certains peuples des préceptes de la loi. Ces objections eussent été sans objet si l'on eût pris soin de déterminer nettement l'état de la question.

Article VII. *La loi morale est autonome.*

Il s'agit ici de l'autonomie dans le sens philosophique et rigoureux de cette expression, de l'autonomie absolue et complète.

La loi morale est donc à elle-même sa règle; elle ne connaît point de règle supérieure à laquelle elle doive se conformer, elle ne relève que d'elle-même. L'autorité dont elle se montre revêtue n'est point, comme celle des lois positives, une auto-

rité empruntée, c'est une autorité qui lui appartient en propre, elle la tire d'elle-même, de son propre fonds. La loi morale est donc, dans le sens absolu du mot, *souveraine* : la souveraineté absolue est celle qui se légitime elle-même, celle dont les titres ne viennent point du dehors.

Ainsi tout ce que la loi commande est par là même nécessairement bien, tout ce qu'elle défend est nécessairement mal. Elle veut être obéie sans réplique, sans transaction, sans composition d'aucune sorte. Par cela seul qu'elle ordonne, elle oblige. Il est défendu de lui demander si ses prescriptions sont justes, on ne peut pas la contrôler, elle est la justice même.

La loi morale possède cette autonomie, parce que, s'identifiant avec le Bien absolu, elle est nécessaire et porte par conséquent en elle-même sa raison d'être. L'autonomie est le privilège de la loi morale; elle ne saurait appartenir aux lois positives, parce que celles-ci n'ont point leur raison d'être en elles-mêmes : elles ont toujours besoin de s'appuyer d'une autorité supérieure.

Article VIII. *La loi morale est éternelle.*

Ce qui n'est point créé est éternel; or la loi, nous l'avons vu, n'est point créée; donc elle est éternelle. Elle s'est montrée à nous comme nécessaire, immuable, absolue, tous caractères qui la placent au-dessus du temps et lui impriment le cachet de l'éternité. Il n'y a ici, pour écarter toute difficulté, qu'un seul point à éclaircir.

Le terme de la loi est créé, il est dans le temps; ce terme c'est la volonté humaine. Sous ce rapport la loi, considérée comme règle actuelle et réelle de la volonté créée, n'a pas toujours existé; elle n'existe avec ce caractère que depuis la création des esprits finis et libres. Mais pourtant, comme de toute éternité Dieu conçoit l'homme avec les rapports inhérents à sa nature, et que de toute éternité il le conçoit comme *obligé* de maintenir ces rapports, il est manifeste que dans la création la volonté absolue de Dieu qui prescrit le maintien de ces rapports ne subit aucun changement, elle demeure invaria-

blement la même ; le terme seul de cette volonté est changé ; l'homme, qui n'était qu'*idéal*, devient *réel*, et il entend alors le commandement de Dieu, la voix de la volonté divine. Avant la création, Dieu commandait *idéalement* à la volonté de l'homme, qui n'était qu'idéale ; celle-ci étant réalisée, ce commandement devient réel. La loi en elle-même demeure donc toujours en dehors du temps ; seulement elle est mise en rapport avec un terme qui est dans le temps. La même chose a lieu toutes les fois qu'il s'agit d'un rapport de Dieu avec les êtres créés.

On distingue ordinairement la loi naturelle de la loi éternelle. Ainsi S. Thomas définit la loi éternelle, *la raison de la divine sagesse en tant qu'elle est la règle de tous les actes et de tous les mouvements* (1). De même, dit cet illustre docteur, que Dieu a créé toutes choses par sa sagesse, ainsi il a tout réglé, tout ordonné par elle. Cette raison souveraine, considérée comme créatrice du monde, porte en soi le modèle, l'idée du monde ; envisagée comme suprême ordonnatrice et régulatrice de tout ce qui est, elle est elle-même la loi de toutes les créatures (2). — On voit que S. Thomas appelle loi éternelle la raison divine considérée comme ordonnant et réglant les actes et les mouvements de tous les êtres créés.

Ce que nous avons établi précédemment suffit pour faire apprécier ce qu'il y a d'exact dans cette définition de la loi éternelle. Au fond S. Thomas a les mêmes idées que nous ; mais il n'a pas distingué dans ce qu'il nomme la *raison divine* le rôle de l'intelligence et celui de la volonté absolue.

L'illustre théologien distingue la loi naturelle de la loi éternelle. Il définit la loi naturelle, *une participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable* (3). D'après cela, la loi naturelle diffère de la loi éternelle en ce sens que celle-ci réside en Dieu (c'est la raison divine elle-même), tandis que

(1) « Ratio divinæ sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum. » *Summa theol.* 1. 2, q. 93, a. 1.

(2) *Ibid.*

(3) « Participatio legis æternæ rationali creaturæ lex naturalis dicitur. » 1. 2, q. 91, a. 2.

celle-là réside en nous, est imprimée dans nos âmes, existe dans les esprits créés comme copie, comme image de la loi éternelle.

La plupart des théologiens et des moralistes chrétiens ont adopté cette double définition de la loi éternelle et de la loi naturelle; et ils établissent ainsi avec l'Ange de l'école une différence réelle entre ces deux lois. Les principes que nous avons émis antérieurement ne nous permettent point de reconnaître cette différence : pour nous la loi éternelle et la loi naturelle sont identiques. De part et d'autre c'est toujours la même volonté absolue de Dieu voulant les rapports nécessaires des êtres et en prescrivant le maintien à la volonté finie.

Cette question se rattache à une autre question plus générale, savoir : si les idées nécessaires et absolues que nous apercevons en nous sont distinctes ou non de Dieu lui-même; si l'idée de Dieu et de ses attributs métaphysiques et moraux subsiste, distincte et différente de son objet, au sein de l'esprit humain, ou bien si cette idée n'est autre que Dieu même se montrant à notre intelligence. Nous croyons avec S. Augustin, S. Anselme, Hugues de S. Victor, S. Bonaventure, Bossuet, Fénelon, Malebranche, Thomassin et le cardinal Gerdil, que l'idée de Dieu et en général que les idées nécessaires et absolues ne sont autre chose que Dieu lui-même toujours intimement présent à notre esprit (1); S. Thomas pense, au con-

(1) S. Augustin insiste très-fréquemment sur ce point, que les idées nécessaires et absolues que nous apercevons en nous sont réellement distinctes de notre esprit, et qu'elles s'identifient avec Dieu. Cette thèse est longuement exposée et discutée dans son beau livre : *De libero arbitrio*. Citons ici deux ou trois passages de ce livre. — Après avoir énuméré quelques règles de sagesse que tout esprit aperçoit nécessairement, l'évêque d'Hippone ajoute : « Hoc ergo verum potest quisque suum proprium dicere, cum incommutabiliter contemplandum adsit omnibus, qui hoc contemplari valent? E. Nullus hoc vere dixerit, suum esse proprium, cum tam sit unum atque omnibus commune, quam verum est... Quam ergo veræ atque incommutabiles sunt regulæ numerorum... tam sunt veræ atque incommutabiles regulæ sapientiæ, de quibus paucis nunc singillatim interrogatus respondisti esse veras atque manifestas, easque omnibus qui hæc intueri valent, communes ad contemplandum adesse concedis. » *De libero arbit.*, lib. II, c. X, n. 28, 29. — Ces règles communes et immuables que tout esprit voit toujours les mêmes s'identifient

traire, que ces idées sont distinctes de Dieu : il les regarde comme une sorte d'image, de reflet, d'émanation de l'Être nécessaire et absolu. En appliquant cette doctrine à la morale, il considère la loi naturelle comme une image, une copie créée de la loi éternelle.

avec la vérité absolue ou Dieu lui-même, qui est intimement présent à l'esprit humain. Écoutez ces belles paroles, dont chacune est un éclair de génie : « *Hanc ergo veritatem, de qua jam diu loquimur, et in qua una tam multa conspiciamus, excellentiorem putas esse quam mens nostra est, an æqualem mentibus nostris, an etiam inferiorem? Sed si esset inferior, non secundum illam, sed de illa judicaremus, sicut judicamus de corporibus... Et judicamus hæc secundum illas interiores regulas veritatis, quas communiter cernimus : de ipsis vero nullo modo quis judicat : cum enim quis dixerit æterna temporalibus esse potiora, aut septem et tria esse decem, nemo dicit ita esse debuisse, sed tantum ita esse cognoscens, non examinatur corrigi, sed tantum lætatur inventori. Si autem esset æqualis mentibus nostris hæc veritas, mutabilis etiam ipsa esset. Mentis enim nostræ aliquando eam plus vident, aliquando minus, et ex hoc fatentur se esse mutabiles : cum illa in se manens nec proficiat cum plus a nobis videtur, nec deficiat cum minus ; sed integra et incorrupta et conversos lætificet lumine, et aversos puniat cæcitate.* » Ibid., c. XII, n. 54. — « De toto mundo ad se conversis qui diligunt eam (veritatem), omnibus proxima est, omnibus sempiterna ; nullo loco est, nusquam deest ; foris admonet, intus docet ; cernentes se commutat omnes in melius, a nullo in deterius commutatur ; nullus de illa judicat, nullus sine illa judicat bene. » C. XIV, n. 38. — Voyez aussi S. Anselme, *Proslog.*, c. XIV et c. XVI ; Hugues de S. Victor dans son traité *De animâ* ; S. Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum*, passim, mais surtout au chap. III. — Parmi les modernes, nul ne nous semble avoir mieux rendu que Fénelon toute la pensée de S. Augustin sur ce grave sujet. Après avoir montré que nos idées sont nécessaires, immuables, universelles, il s'écrie : « Où êtes-vous donc, ô mes idées, qui êtes si près et si loin de moi, qui n'êtes ni moi ni ce qui m'environne ; puisque ce qui m'environne et ce que j'appelle moi-même est si imparfait ? Quoi donc, mes idées seront-elles Dieu ? Elles sont supérieures à mon esprit, puisqu'elles le redressent et le corrigent. Elles ont le caractère de la divinité ; car elles sont universelles et immuables comme Dieu. Elles subsistent très-réellement, selon un principe que nous avons déjà posé : rien n'existe tant que ce qui est universel et immuable. Si ce qui est changeant, passager et emprunté, existe véritablement, à plus forte raison ce qui ne peut changer et qui est nécessaire. Il faut donc trouver dans la nature quelque chose d'existant et de réel qui soit mes idées ; quelque chose qui soit au-dedans de moi et qui ne soit point moi, qui me soit supérieur, qui

Pour nous, nous devons le dire, il ne nous est pas possible d'attacher un sens précis aux expressions employées par S. Thomas et par les écrivains qui suivent son opinion. Nous ne comprenons pas ce que l'on peut entendre par une image fidèle, exacte de Dieu, et qui ne soit pas Dieu lui-même (1).

Article IX. *La loi morale n'est point distincte de Dieu.*

La vérité de cette proposition est établie par tout ce qui précède ; nous ne la formulons ici que pour la mettre davantage en relief. La loi c'est le Bien absolu, c'est Dieu commandant aux esprits finis le maintien des rapports inhérents à la nature des êtres.

Ainsi non-seulement la loi morale suppose un législateur, comme les moralistes s'attachent d'ordinaire à le prouver, mais elle est le législateur lui-même parlant et commandant à la volonté créée : c'est Dieu faisant résonner sa voix douce et impérieuse tout ensemble dans le sanctuaire de la conscience humaine, et lui prescrivant d'observer l'ordre éternel et absolu, de se conformer à ses conceptions éternelles, à sa volonté absolue. La loi n'est donc point, comme l'enseignent plusieurs philosophes, quelque chose d'abstrait, qui n'aurait d'existence que dans la pensée humaine ; elle est concrète, vivante, personnelle ; elle est la vie suprême, la personnalité souveraine et absolue.

soit en moi lors même que je n'y pense pas ; avec qui je crois être seul, comme si je n'étais qu'avec moi-même ; enfin qui me soit plus présent et plus intime que mon propre fonds. *Ce je ne sais quoi si admirable, si familier et si inconnu ne peut être que Dieu. C'est donc la vérité universelle et indivisible qui me mantré comme par morceaux, pour s'accommoder à ma portée, toutes les vérités que j'ai besoin d'apercevoir.* » *De l'existence de Dieu*, part. II, chap. IV, n. 49, 50. Cf. Part. I, chap. II, n. 49 sqq.

(1) Gerdil a fait une remarque analogue : « Si on veut un peu y réfléchir, dit-il, on se convaincra aisément que ce que disent les théologiens, après S. Thomas, de la loi naturelle, que c'est une lumière, une participation, une impression, une émanation, un rayon réfléchi de la loi éternelle... ne peut s'entendre qu'en prenant au pied de la lettre le sentiment formé de S. Augustin. » *Principes métaphysiques de la morale chrétienne*, viii^e principe. OEuv. tom. 11, p. 73. Rome 1806.

Corollaires. Sont nécessairement faux tous les systèmes qui 1° séparent de Dieu la loi morale et la considèrent comme indépendante de lui ; 2° ceux qui, tout en reconnaissant que la loi morale ne peut exister indépendamment de Dieu, la distinguent cependant de lui et en font je ne sais quoi d'abstrait qu'ils ne peuvent définir.

§ IV. *De la source et du fondement de la loi morale.*

Nous avons déjà constaté précédemment la source et le fondement de la loi, en montrant et ce qu'elle est, et comment elle s'engendre. Néanmoins nous croyons utile de formuler cette question séparément afin de classer dans un ordre plus sévère et de placer ainsi dans un plus grand jour les principes que nous avons déjà reconnus.

On entend par source de la loi ce dont elle dérive, et par fondement ce sur quoi elle repose, ce qui par conséquent lui donne sa force et sa valeur.

La loi morale, étant absolue et autonome, doit avoir sa source et son fondement en elle-même. Mais comment faut-il le comprendre?

On peut distinguer la source prochaine et la source dernière. La source dernière de la loi morale c'est Dieu en tant qu'il s'aime lui-même d'un amour nécessaire et absolu. C'est de cette source que jaillit en dernière analyse le commandement qui s'impose à la volonté créée comme sa règle et sa loi ; c'est là que ce commandement puise le caractère de bonté et de justice souveraine qui le distingue.

La source prochaine de la loi ce sont les rapports naturels des êtres en tant que conçus et voulus par Dieu, ce sont les essences métaphysiques des choses.

Le fondement de la loi morale se confond en réalité avec sa source ; on peut donc appliquer à celui-là ce que nous avons dit de celle-ci.

§ V. *De la loi morale considérée comme le fondement et comme le modèle de toute loi positive.*

On appelle en général loi positive une loi qui ne dérive pas immédiatement et nécessairement de la nature des choses, mais qui émane de la libre volonté de Dieu ou de l'homme; on la nomme *positive* en opposition à la loi *naturelle* (appelée par nous loi morale), qui est nécessaire et ne dépend point de la libre détermination ni de Dieu, ni de l'homme (1).

On distingue deux grandes classes de lois positives : les lois positives *divines* et les lois positives *humaines*. Les premières émanent de la libre volonté de Dieu, les secondes de la libre volonté de l'homme investi du pouvoir de porter des lois.

Article I. *La loi morale est le fondement des lois positives.*

Les lois positives ne sont point arbitraires; il est absurde de supposer qu'un législateur puisse ne consulter que ses caprices, que ses dispositions personnelles pour porter une loi : il y a une règle à laquelle toute loi doit être conforme, et cette règle suprême est la loi morale.

Nous arrivons à cette conclusion par deux voies différentes.

1° Toute loi comme telle doit être *bonne* (ou *juste*), elle s'adresse à la volonté, et la volonté n'a d'autre règle que le bien. Or une chose n'est bonne qu'en tant qu'elle participe du Bien absolu, source et fondement de tout bien; et la loi morale s'identifie avec le Bien absolu. Donc une loi positive ne peut être bonne et porter légitimement le nom de loi qu'en tant qu'elle s'appuie sur la loi morale.

2° Toute loi positive a pour objet le maintien ou la réalisation des vrais rapports des êtres; elle porte sur les rapports dérivés et secondaires. Mais ces rapports doivent s'appuyer sur les rapports primitifs et naturels; ceux-ci sont le fondement

(1) « Sciendum est, dit Suarez, illam legem vocari positivam quæ non est innata cum natura vel gratia, sed ultra illas ab aliquo principio extrinseco habente potestatem posita est; inde enim *positiva* dicta est, quasi addita naturali legi, non ex illa necessario manans. » *De legibus*, lib. 1. c. 3, n. 13.

nécessaire de ceux-là. Or la loi morale est le commandement qui prescrit le maintien des rapports primitifs et naturels des êtres ; donc elle est de ce chef encore la base obligée de toute loi positive.

D'ailleurs c'est un principe philosophique incontestable, que le nécessaire est en toute chose la base indispensable du contingent, l'absolu du relatif : le contingent et le relatif n'ont point leur raison d'être en eux-mêmes, et par conséquent il leur faut un fondement extérieur qui les soutienne et les légitime. Les lois positives tirent donc leur valeur et leur force obligatoire de la loi morale, c'est dans cette source qu'elles puisent le caractère sacré de lois. D'où il suit que quiconque nie la loi morale doit par là même refuser toute force obligatoire aux lois positives ; détachées de leur base, elles perdent toute valeur et toute autorité.

Article II. *La loi morale est le modèle des lois positives.*

En général l'absolu est le modèle du relatif, le nécessaire est le type du contingent. Le relatif, en tant qu'il a de la perfection, ressemble à l'absolu ; il lui est dissemblable par son imperfection. Eh bien, la loi morale est absolue et nécessaire, comme nous l'avons prouvé antérieurement. On voit donc *a priori* la vérité de notre proposition.

On peut également établir cette proposition en montrant les caractères que présente la loi morale. Nous les avons énumérés plus haut, nous ne les répèterons point. Ces caractères prouvent d'une manière éclatante qu'elle est réellement la loi parfaite, la loi-type : c'est sur ce modèle que toute loi doit être jugée. Plus les lois positives en approchent, plus elles sont parfaites, plus elles méritent de porter le nom de lois.

Ces considérations, fort simples en soi, prouvent en quelle étrange méprise tombent les moralistes qui, suivant une marche inverse, empruntent les caractères des lois positives pour les appliquer à la loi morale.

Ils commencent par traiter de la loi en général, et sous ce titre ils comprennent surtout les lois positives, les lois telles

qu'elles existent dans la société. Ils examinent les caractères généraux que présentent ces lois ; puis ils cherchent à montrer que ces mêmes caractères , en ce qu'ils ont d'essentiel , se rencontrent dans la loi morale , et ils en concluent enfin que celle-ci est véritablement *une loi* !

J'aimerais autant qu'en traitant de Dieu , on commençât par exposer les caractères que présentent les *êtres* finis , puis que l'on appliquât ces caractères à Dieu , en vue de prouver qu'il peut légitimement porter le nom d'*être* ! De part et d'autre c'est absolument le même procédé. L'être fini n'est être qu'en tant qu'il a quelque ressemblance avec l'être absolu , de même que les lois positives ne sont lois qu'en tant qu'elles sont l'image plus ou moins parfaite de la loi morale. Les philosophes dont nous parlons renversent complètement l'ordre de la nature ; ils prennent la copie pour le modèle , l'effet pour la cause.

Article III. *Toute loi positive contraire à la loi morale est nulle.*

La vérité de cette proposition résulte des deux précédentes. Dès qu'une loi positive est en opposition avec les prescriptions de la loi morale , elle cesse d'être loi ; car toute loi doit être *bonne* ; or ce qui est contraire à la loi morale est par là même mauvais.

CHAPITRE III.

DES FAUX SYSTÈMES SUR LA LOI MORALE.

Après tout ce que nous avons dit jusqu'ici, on doit avoir maintenant des notions assez nettes et assez complètes sur le fondement, la nature et les caractères de la loi morale ; on sait quels sont les vrais principes sur tout ce qui concerne la loi. Il sera donc facile d'apprécier et de juger désormais les systèmes erronés qui se sont produits sur ce sujet au sein des écoles philosophiques : toute théorie qui contredira les principes établis précédemment sera jugée contraire à la vérité.

Nous avons un double but en exposant les principales théories fausses ou inexactes qui se sont produites sur la loi morale. Notre premier but est sans doute de combattre et de réfuter ces théories, dont quelques-unes sont subversives de tout ordre moral, et qui presque toutes sont de nature à compromettre gravement cet ordre, base et couronnement de toutes choses. Mais nous avons en outre un but *secondaire*, c'est, par l'exposition et la réfutation de ces théories, de faire comprendre de plus en plus les vrais principes, le seul système en harmonie avec la nature des choses.

De ces faux systèmes les uns détruisent *directement* la loi morale, les autres la détruisent *indirectement*, soit en méconnaissant ses caractères essentiels, soit en lui assignant un fondement qui ne peut pas la porter.

Nous distinguons cinq systèmes principaux : 1^o le système égoïste ou de la morale de l'intérêt ; 2^o le système sentimental ou de la morale du sentiment ; 3^o le système rationaliste ou de

la morale abstraite ; 4° la doctrine qui fait dériver la loi morale de la libre volonté de Dieu ; 5° le panthéisme. Nous allons traiter successivement de ces diverses théories.

§ I. *Du système égoïste ou de la morale de l'intérêt.*

On a donné le nom de morale égoïste — morale de l'intérêt — ou encore d'*utilitarisme* — à cette doctrine qui pose en principe que rien n'est *par soi et de sa nature* bien ou mal, juste ou injuste ; mais que le bien c'est tout ce qui contribue à notre avantage, le mal ce qui nous est nuisible. Dans ce système il n'y a ni bien ni mal en soi, c'est-à-dire indépendamment de l'avantage ou du désavantage qui en résulte pour l'homme : si une chose est dite bonne, c'est uniquement à raison de son utilité ; elle est bonne, *parce qu'elle* est utile ; supposez que cette même chose devienne nuisible, préjudiciable, dès lors elle cesse d'être bonne, elle est mauvaise. Voilà le principe commun de tous les partisans de ce système, ils ne diffèrent entre eux que dans la manière d'appliquer ce principe.

Cette doctrine immorale et abjecte a eu, à toutes les époques de l'histoire, un certain nombre de défenseurs. Parmi les philosophes anciens, Aristippe et Épicure doivent être rangés au nombre de ses principaux représentants. Le nom d'Épicure est demeuré attaché à cette philosophie ignoble qui ne reconnaît d'autre bien que le plaisir, d'autre mal que la douleur. Au reste Épicure et Aristippe ne faisaient qu'élever à la hauteur d'une doctrine philosophique les maximes que la société païenne exprimait dans ses mœurs et dans sa vie. La doctrine d'Épicure prévalut à Rome à la fin de la république. Lucrèce la professa dans son poème *sur la nature des choses* (*De rerum natura*). Horace, qui accorde souvent ses sympathies à l'épicurisme, a exprimé dans ces deux vers les principes de morale de ce système :

*Atque ipsa utilitas justì prope mater et æqui.
Nec natura potest justo secernere iniquum* (1).

(1) *Sat. lib. 1, sat. 3, w. 98 et 115.*

Dans les temps modernes, surtout depuis que les croyances chrétiennes se furent affaiblies dans beaucoup d'esprits, la morale de l'intérêt a trouvé un assez grand nombre d'interprètes et de défenseurs. Thomas Hobbes (né en 1588, et mort en 1679) occupe une place distinguée parmi ces philosophes. Il a exposé et développé cette doctrine abjecte avec une rigueur de logique qui fait plus honneur à son intelligence qu'à son caractère (1).

La théorie du philosophe anglais sur la morale peut se ramener aux points suivants : Rien n'est de sa nature bien ou mal, juste ou injuste; le bien et le mal sont des choses purement relatives au bonheur de l'homme; le bien moral c'est ce qui conduit directement ou indirectement au bonheur, le mal ce qui en éloigne. Voilà le principe qui sert de base au système moral et politique de Hobbes.

Naturellement donc il n'y a point de distinction entre le bien et le mal moral; là-dessus Hobbes est d'accord avec Épicure et les autres représentants du matérialisme. Mais il admet dans la société une distinction entre le bien et le mal, fondée sur des *conventions positives*. Voici comment il raisonne.

L'homme ne vit point seul, isolé de ses semblables; les individus sont nécessairement en rapport les uns avec les autres. Comme chacun n'a d'autre règle de conduite que son bien-être individuel (c'est le principe de l'auteur), chacun en particulier cherche à se procurer ce bien-être sans s'embarrasser de son voisin.

Mais tous ces individus étant sans cesse en contact les uns avec les autres, il arrive nécessairement que leurs intérêts se croisent, que leurs plaisirs se limitent et se détruisent réciproquement. Il s'en suit que, dans une pareille société, chaque homme doit être ennemi né de tous les autres, et que le seul état possible entre eux c'est l'état de guerre. Mais cet état de guerre continuelle, de lutte de tous contre tous, compro-

(1) Hobbes a exposé ses principes sur la morale et sur la politique dans deux ouvrages célèbres dont voici les titres : *De cive, sive Elementa philosophica de cive* (1642). — *Leviathan, sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticæ et civilis* (1651).

met les intérêts et le bonheur de chaque individu. Aussi les hommes n'ont point tardé de reconnaître que cet état, loin de les conduire à leur plus grand bonheur, les en éloignait sans cesse. Qu'ont-ils fait pour porter remède à cet inconvénient ? Chacun a consenti à faire quelque concession, dans l'intérêt de sa propre tranquillité, de son propre bonheur. Il est intervenu entre tous ces individus des *conventions*, en vertu desquelles chacun a cédé quelque chose de son droit, s'est imposé ainsi des devoirs et a reconnu des droits aux autres. Or ces conventions faites, c'est un *bien* d'y être fidèle, c'est un *mal* de les violer ; et dès lors naît la loi morale. Un pacte, une convention librement consentie entre les hommes, et cela dans l'intérêt du plus grand bien-être de chacun, tel est, suivant Hobbes, le fondement de la distinction entre le bien et le mal moral.

Je ne ferai, pour le moment, qu'une seule observation, c'est que les conventions dont parle Hobbes ne reposant point sur une base morale, elles sont nécessairement destituées elles-mêmes de toute valeur morale ; par conséquent la théorie de ce philosophe se réduit toujours à ce seul principe, que l'intérêt individuel est l'unique fondement de la distinction entre le bien et le mal.

La morale de l'intérêt, qui compta de nombreux partisans en Angleterre, prévalut en France dans l'école incrédule et matérialiste du dix-huitième siècle. Helvétius se chargea d'en formuler les principes ; il le fit dans son livre *de l'Esprit*. M. Cousin résume ainsi la doctrine morale de cet écrivain superficiel en qui la frivolité du dernier siècle a voulu voir un philosophe : « L'homme, n'étant qu'un être sensible, ne peut poursuivre qu'un but dans le cours de sa vie, le plaisir, et encore le plaisir des sens. Le plaisir est donc l'unique motif et la seule loi de nos actions. Après avoir ainsi déduit son principe moral de la définition même de l'homme, Helvétius consulte l'expérience. Il interroge à la fois les jugements et les actes humains ; il fait successivement appel aux individus, à une petite société, à une nation, à une époque, à l'humanité tout entière. De toute part lui vient cette réponse, que *l'utile est le bien*, que l'intérêt est la vraie mesure de nos jugements et le seul principe de nos actes. L'individu comme la société,

les méchants comme les bons, jugent et agissent conformément à ce qu'ils croient leur intérêt. *Les vertus et les vices ne sont que différentes manières d'entendre l'intérêt.* Les unes sont bonnes en tant qu'utiles, les autres sont mauvaises en tant que nuisibles, soit à l'individu, soit à la société. C'est là la seule distinction à faire entre le bien et le mal (1). »

Cette doctrine fut généralement adoptée par l'école voltairienne. Volney chercha à la populariser en publiant son *Catéchisme du citoyen français* (1795) ; Saint-Lambert poursuivit le même but par la publication de son *Catéchisme universel*, dans lequel il tenta d'appliquer les principes de cette détestable théorie aux divers cas de la vie humaine.

La même doctrine a été soutenue, de nos jours, en Angleterre par le célèbre légiste Bentham, qui l'a transportée sur le terrain du droit civil et du droit pénal ; en France, Destutt-Tracy l'introduisit dans le droit politique.

Le même principe se retrouve au fond des théories de la plupart des socialistes contemporains : l'utile et le nuisible, telle est pour eux la seule règle, l'unique mesure du bien et du mal.

Cette désolante doctrine a sa source dans le sensualisme ; et, telle qu'elle s'est produite dans les temps modernes, elle procède en ligne directe de Bacon, de Locke ou de Condillac, les trois grands représentants du sensualisme moderne. Le sensualisme conséquent se confond avec le matérialisme, et cette doctrine est l'expression la plus pure du matérialisme dans le domaine de la morale.

Dans le sensualisme toute idée dérive en définitive de la sensation ; car la *réflexion* ou l'*attention*, admises par Locke et Condillac, ne s'exercent que sur les données des sens, et par conséquent elles ne peuvent qu'extraire de ces données ce qui y est contenu. La sensation demeure donc la seule source réelle de nos idées. Or les sens ne nous attestent aucune vérité nécessaire, absolue, immuable, universelle. Donc il n'y a point de vérités de ce genre. Il n'y a de réel que ce qui tombe

(1) *Cours d'Histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle*, 1^{re} part., leç. IV^e.

sous les sens , ce qui peut être aperçu par les sens ou ce qui se rattache à eux de quelque façon ; tout le reste n'est que chimère et illusion. La sensation est ainsi le seul juge de la vérité et de la bonté des choses : tout se rapporte à elle et doit s'apprécier *relativement* à elle. Par conséquent ce qui affecte agréablement les sens sera déclaré bon , ce qui les affecte péniblement sera jugé mauvais. Tel est le terme nécessaire où doivent aboutir tous les systèmes qui ne reconnaissent d'autre principe de connaissance que la sensation. La morale du plaisir, envisagée sous ses formes diverses, est la seule qu'autorisent de pareils systèmes.

On voit que cette théorie détruit *directement* la loi morale en niant qu'il existe une différence essentielle entre le bien et le mal. Pour la réfuter directement, il suffit d'établir l'existence d'une loi morale immuable et absolue, règle et mesure de la bonté et de la malice des actions libres de l'homme. Nous l'avons fait précédemment. Nous ne rappellerons ici que quelques points.

1° L'idée du bien nous apparaît comme entièrement distincte de l'idée de l'utile , et, en vertu de cette idée, il y a des choses que nous jugeons bonnes, d'autres mauvaises, indépendamment du rapport qu'elles ont à notre intérêt.

2° L'idée du bien se montre à nous comme nécessaire, immuable, absolue; l'utile varie avec le temps, le lieu, les personnes.

3° Le bien se révèle à nous comme la règle que la volonté est tenue de suivre (1) ; l'utile ou le plaisir n'a point ce caractère.

4° Il est vrai que le bien et l'utile se rencontrent fréquemment ; mais il ne s'ensuit point que jamais ils se confondent. Tel acte de justice ou de bienfaisance peut être utile ou agréable à celui qui le pose ; mais cet acte est-il bon , *parce qu'il* est utile ? Évidemment non. Il est bon par lui-même et indépendamment de son utilité : l'utilité s'attache à la bonté, elle ne la constitue point.

(1). Cf. chap. II, § 1.

§ II. Du système sentimental ou de la morale du sentiment.

Les principaux représentants de la morale du sentiment appartiennent aux Iles Britanniques. Ces philosophes rompent ouvertement avec les principes de l'école matérialiste dont nous venons de parler ; leur doctrine se montre dans l'histoire de la philosophie moderne comme une noble protestation contre les dégradantes théories de cette école. Ils admettent en principe une distinction essentielle entre le bien et le mal, indépendamment de l'avantage ou du désavantage qui peut en résulter ; seulement ils se trompent quand il s'agit de déterminer le fondement et la règle de cette distinction. Tout en combattant la doctrine morale engendrée par le sensualisme, ils n'ont pas pu se soustraire complètement eux-mêmes à la funeste influence de ce système. Leur théorie n'est plus le sensualisme proprement dit, mais elle n'est pas davantage une théorie *rationnelle* : si l'on nous permet cette expression, nous la nommerions volontiers le *sensisme* (1).

Dans ce système, la distinction entre le bien et le mal ne se fonde point sur des principes absolus et immuables aperçus par la raison, elle se fonde sur le sentiment, sur la sensibilité de l'âme : le sentiment ou la sensibilité interne est pour les auteurs de cette nouvelle doctrine le seul fondement, l'unique règle de la distinction entre le bien et le mal. La morale du sentiment a revêtu des formes diverses selon le caractère particulier des philosophes qui s'en sont faits les interprètes ; mais le principe que nous venons d'énoncer est le fonds commun sur lequel tous ces écrivains ont élevé leurs théories. Voici comment s'exprime sur ce sujet M. Jouffroy :

« Le *sentiment* ou *l'instinct*, telle est, selon tous ces systèmes, la source d'où émanent et les *distinctions* et les déterminations morales ; mais tandis que les uns se bornent à adopter comme le *principe des premières* et le mobile des secondes, une des tendances primitives de notre nature, telles que la *bien-*

(1) La morale du sentiment se rattache toujours au sensualisme, et les plus illustres représentants de cette doctrine tiennent Locke pour leur maître en philosophie.

veillance ou la *sympathie*, les autres introduisent dans notre sensibilité, pour remplir cette double fonction, et spécialement la première, un instinct nouveau, qu'ils se donnent la liberté de créer, et qu'ils appellent, d'après sa mission, le sentiment ou le *sens moral*. Telle est la seule nuance considérable qui distingue les systèmes instinctifs et qui les sépare en deux classes (1). »

Nous exposerons brièvement les doctrines des deux philosophes qui ont exprimé avec le plus de netteté et de talent ces deux nuances du système sentimental. Ces deux philosophes sont Hutcheson et Adam Smith.

Ce fut Richard Cumberland (1622-1718) qui, dans la vue de réfuter les désolantes doctrines de Hobbes, tenta le premier d'asseoir la morale sur la base du sentiment. Le comte de Shaftesbury entra dans la même voie; c'est lui qui introduisit l'expression de *sens moral*. Mais la doctrine du sens moral a été systématisée par François Hutcheson, que l'on considère comme le fondateur de l'école morale écossaise (2).

La théorie morale de Hutcheson peut se ramener aux points suivants. Il y a dans notre nature deux espèces de tendances, les unes personnelles et intéressées, les autres bienveillantes et désintéressées. Le bien moral ne réside que dans les affections bienveillantes et les actes qui en dérivent de quelque manière. Mais quelle est la règle d'après laquelle nous jugeons que là est le bien, et que le mal réside, au contraire, dans les affections personnelles? Cette règle, qui sera le fondement de la distinction entre le bien et le mal, c'est un sens spécial que l'auteur nomme *sens moral*. Les affections bienveillantes sont *moralement bonnes*, parce qu'elles agréent à ce sens; les affections intéressées sont *moralement mauvaises*, parce qu'elles lui répugnent.

Le sens moral est appelé ainsi, dit Hutcheson, parce qu'il est affecté immédiatement par la qualité morale, comme le goût par les saveurs; il en résulte, dans un cas comme dans l'autre, des sensations agréables ou désagréables.

(1) *Cours de droit naturel*, 19^e leç., tom. II, p. 65—66. Paris 1843.

(2) Il naquit en Irlande en 1694, devint professeur à Glasgow en 1729, et mourut en 1747.

M. Jouffroy fait parfaitement ressortir dans ces quelques lignes le caractère purement *relatif* de l'idée du bien dans le système de Hutcheson. « Qu'avait prétendu Hutcheson ? Trois choses qui résument toute sa doctrine. La première, que les idées du bien et du mal sont en nous des idées simples et originales. La seconde, qu'étant simples et originales, elles dérivent nécessairement d'un sens. La troisième, que tout sens étant un principe arbitraire de notre constitution, le bien et le mal sont relatifs à notre constitution, n'ont pas plus de réalité objective que le doux et l'amer, et changeraient de nature, si nous en changions nous-mêmes. Voilà ce que Hutcheson avait explicitement professé ou implicitement admis ; son système, rigoureusement interprété, rendait la conséquence que les mots *bien* et *mal* ne signifient pas pour nous *ce que sont réellement les actions*, mais simplement *quelles sensations elles nous font éprouver*. Or, s'il en est ainsi, il n'y a plus de morale (1). »

Adam Smith (2) est le plus célèbre moraliste de l'école sentimentale. Il a exposé sa doctrine dans un ouvrage intitulé : *Théorie des sentiments moraux*.

Pour Smith comme pour Hutcheson, le principe de la moralité réside dans la sensibilité, dans le sentiment ; mais il a imprimé à son système un caractère qui le distingue de celui du fondateur de l'école morale écossaise. Smith n'introduit point, comme Hutcheson, un nouveau sens dans notre sensibilité ; il adopte comme principe de la distinction entre le bien et le mal une tendance primitive de notre nature, et cette tendance c'est la *sympathie*. La doctrine morale de ce philosophe est connue sous le nom de *doctrine de la sympathie*. Voici le résumé de cette théorie réduite à ses éléments les plus essentiels.

Toute action a pour mobile un sentiment de l'âme, et elle s'apprécie, non en elle-même, mais d'après le sentiment qui l'a inspirée. Or celui qui est témoin de l'action sympathise à tel ou tel degré, ou ne sympathise pas avec le sentiment dont

(1) *Cours de droit naturel*, 19^e leç., tom. II, p. 152—153.

(2) Né à Kirkaldy en Écosse en 1723, mort en 1790.

elle émane, et il juge en conséquence l'action bonne ou mauvaise. De là l'idée du bien et du mal. Ainsi, par exemple, je vois un riche faire l'aumône à un pauvre ; j'éprouve le même sentiment de compassion qui a inspiré cet acte, je *sympathise* avec ce sentiment, et j'approuve l'acte qu'il a produit, je le juge *bon*. Si, au contraire, je vois un malfaiteur commettre un meurtre, aussitôt j'éprouve la plus profonde antipathie pour le sentiment qui a inspiré cette action, et je la condamne comme *mauvaise*. — La sympathie est donc la règle, la mesure du bien ; l'antipathie est la mesure du mal moral.

Cependant jusque-là l'auteur ne nous a donné que le moyen de juger de la bonté morale des actions d'autrui. Que faire quand il s'agit d'apprécier la moralité de ses propres actions ? Il n'est pas besoin, dit Smith, d'avoir recours pour cela à un principe différent. Voici comment il l'explique. Quand vous posez un acte, dit-il, il faut, pour le juger, vous mettre par la pensée à la place d'un témoin, d'un spectateur impartial, et prononcer ensuite comme s'il s'agissait d'une action d'autrui. « Lors donc que je suis animé d'un certain sentiment, si je veux juger de la convenance ou de l'inconvenance, du mérite ou du démerite de ce sentiment, voici ce que je fais : je me place, par hypothèse, dans la situation du spectateur impartial, et dans cette position, grâce à la propriété que j'ai de partager le sentiment des autres, j'éprouve, au spectacle du sentiment qui m'anime, précisément ce qu'éprouverait le spectateur impartial lui-même. Je suis donc en mesure de juger de la convenance ou de l'inconvenance, du mérite ou du démerite de mon sentiment, précisément comme il en jugerait, ou comme j'en jugerais moi-même, s'il s'agissait du sentiment d'un autre (1). »

Ainsi, qu'il s'agisse de nos propres actions ou de celles d'autrui, c'est toujours la sympathie du spectateur impartial qui décide de leur moralité.

Lors même que nous jugeons un acte par des règles générales que la raison nous dicte, et sans consulter la sympathie, celle-ci n'en demeure pas moins le véritable fondement de notre appréciation. Voici comment :

(1) Jouffroy, *ouv. cit.* leç. xvii^e, tom. II, p. 11.

« L'expérience des jugements que nous portons sur les autres et que les autres portent sur nous, et de ceux que nous portons aussi sur nous-mêmes après avoir agi et que le sang-froid nous est revenu, nous apprend peu à peu à connaître quelles affections et quelles actions sont convenables ou inconvenantes, méritantes ou démeritantes. *De là des règles générales qui se rédigent successivement et se gravent dans notre esprit, et qui sont ces lois mêmes de la moralité qu'on a cru primitives, et qui ne sont que la généralisation des décisions particulières de l'instinct sympathique.* Or, quand ces règles, fruit de l'expérience, sont une fois établies dans notre esprit, il nous arrive souvent de juger immédiatement par ces règles, au lieu de consulter la sympathie, en sorte que notre appréciation devient raisonnée, d'instinctive qu'elle était... Mais ces règles, par lesquelles nous qualifions, n'expriment qu'une chose, l'émotion du spectateur impartial, et elles n'ont d'autorité que parce qu'elles l'expriment. C'est donc toujours cette émotion du spectateur impartial qui juge et qui décide (1). »

Tous les préceptes de la morale de Smith se ramènent à cette formule générale : *Agis de telle sorte, que les autres hommes puissent sympathiser avec toi.*

Nous en avons dit assez pour faire comprendre la pensée des deux plus illustres interprètes de la morale du sentiment. On voit que le sentiment, envisagé sous des formes diverses, est pour ces philosophes la règle suprême du bien et du mal ; il tient véritablement dans leurs systèmes la place de la loi morale. Nous allons réfuter brièvement cette doctrine.

1^o La règle du bien et du mal, ou la loi morale, ne peut pas résider dans l'homme ; elle ne peut se confondre avec aucune de ses facultés ni de ses tendances, parce que l'homme est une créature : or la loi morale est incréée, puisqu'elle est nécessaire, absolue, immuable. 2^o Le sentiment n'a par soi aucune autorité morale ; il ne peut pas faire qu'une chose soit bonne ou mauvaise, méritante ou démeritante. S'il ne se rattache pas à un principe supérieur, il ne peut rien attester, sinon qu'une chose est agréable ou désagréable ; mais s'ensuit-il de là que

(1) Jouffroy, *loc. cit.* p. 15.

cette même chose soit bonne ou mauvaise moralement , qu'elle soit prescrite ou défendue ? 3° Dans ces systèmes le bien et le mal sont choses purement relatives : une action n'est pas bonne en soi , indépendamment du sentiment qu'elle inspire , elle n'est bonne que parce qu'elle affecte agréablement tel sens ; ce qui renverse toute morale. Sous ce point de vue , la doctrine du sentiment aboutit au même résultat que la doctrine de l'intérêt. 4° Le sentiment est de soi passager , changeant , variable ; donc la bonté et la méchanceté des actions n'auront plus rien de fixe : une même action pourra être bonne aujourd'hui et mauvaise demain , bonne pour une personne et mauvaise pour une autre. 5° Le sentiment , pris en soi et isolé de la raison , est aveugle ; donc il ne peut même jamais être regardé comme le juge de la bonté et de la méchanceté des actions. 6° Cette doctrine confond le principe avec la conséquence , la cause avec l'effet. Telle action est bonne , dit Smith , *parce que* je sympathise avec le sentiment qui l'a inspirée ; et moi je renverse la proposition et je dis : vous sympathisez avec le sentiment qui a inspiré cette action , *parce qu'elle est bonne*. La bonté morale de cette action est antérieure à votre sympathie , c'est elle qui la provoque et qui la cause : votre sympathie n'est que la conséquence , l'effet de cette bonté remarquée. Je vois un riche faire l'aumône à un pauvre ; je sympathise avec le sentiment qui a inspiré cet acte et je l'approuve : cet acte n'est pas bon , *parce que* je l'approuve , mais je l'approuve , *parce qu'il est bon*.

§ III. *Le système rationaliste ou de la morale abstraite.*

Dans les systèmes que nous avons vus jusqu'ici nous avons remarqué un vice général , dont la conséquence immédiate est la ruine de la morale ; c'est que , dans leur principe même , ils méconnaissent le caractère de nécessité , d'immutabilité , d'absolu , dont la loi morale est revêtue. La doctrine du sentiment , comme celle de l'intérêt , fait de la règle du bien et du mal quelque chose de contingent , de relatif , de changeant , de variable. Il n'en est pas ainsi du système rationaliste ou de la morale abstraite.

Le plus célèbre représentant de cette doctrine est Emmanuel Kant (1). Ce philosophe a rendu à la science morale des services incontestables, et l'on doit le considérer comme l'un des plus profonds moralistes des temps modernes. Nul n'a poussé plus loin que lui l'analyse des principaux concepts moraux. Nous exposerons et discuterons brièvement les principes de la théorie de Kant en ce qui concerne la nature et le fondement de la règle du bien et du mal. Nous dirons ensuite quelques mots de la doctrine de quelques rationalistes français sur le même sujet.

I. *Système de Kant.*

Le système de Kant n'a rien de commun avec le sensualisme ou le sensisme, représentés en morale le premier par la morale égoïste, le second par la morale du sentiment. Pour le philosophe de Königsberg, le principe de la morale est, non pas dans le sentiment, quelle qu'en puisse être la forme, mais dans la raison. Il enseigne et proclame avec nous que la loi morale est indépendante de tout intérêt, de tout sentiment, de toute affection; qu'elle est absolue, nécessaire, immuable. C'est même un des grands mérites de Kant de s'être particulièrement appliqué à faire ressortir les caractères de nécessité et d'absolu que présente la loi morale. Cette loi, d'après lui, s'impose à notre libre arbitre à titre *d'impératif catégorique* : elle commande avec une autorité souveraine, et crée une obligation absolue. Elle se révèle à nous non-seulement comme règle de notre volonté particulière, mais comme règle universelle de toute volonté raisonnable; elle constitue ainsi une législation universelle absolument obligatoire.

Tels sont les caractères généraux que Kant reconnaît à la loi, à l'envisager d'une manière abstraite.

Mais il se présente maintenant une nouvelle question : Qu'est-ce que cette loi considérée en elle-même, et d'où lui vient ce caractère d'absolu qui la distingue? Où réside-t-elle? Est-elle une réalité objective, distincte de l'esprit humain, ou

(1) Né à Königsberg en 1724, mort en 1804.

bien se confond-elle avec lui ? Voilà l'écueil où sont venus se briser beaucoup de systèmes, et c'est là aussi qu'a échoué l'illustre moraliste allemand.

Pour Kant la loi morale est tout à fait distincte de Dieu, elle en est même indépendante. Elle réside dans la raison humaine et s'identifie avec elle : « L'homme, dit-il, est le sujet de la loi morale...; cette loi se fonde sur l'autonomie de la volonté libre (1). » « L'autonomie de la volonté est l'unique principe de toutes les lois morales et des devoirs qui y sont conformes (2). » « Ce principe, dit Kant dans un autre endroit, que la volonté n'est soumise qu'à sa propre législation, est le principe de l'*autonomie* de la volonté (3). » — « La volonté peut donc être considérée comme soumise à une loi dont elle peut être regardée comme l'auteur (4). »

On voit par là que la loi morale n'est point pour Kant quelque chose d'extérieur, d'objectif, existant réellement en dehors de l'esprit humain ; la volonté est autonome, elle a sa loi en elle-même, indépendante de tout ce qui lui est étranger, de tout ce qui n'est pas elle. Soumettre la volonté à une loi objective et différente d'elle-même, c'est ce que Kant appelle le principe de l'*hétéronomie* de la volonté, et ce principe est, à ses yeux, destructif de toute moralité. La loi n'est donc qu'une simple *forme* de la volonté, forme absolue et nécessaire sans doute, mais qui n'a point de réalité propre et distincte du sujet qu'elle *informe*.

(1) *Analyse de la critique de la raison pratique*, par Tissot, n. 349. « Der Mensch ist das Subject des moralischen Gesetzes... Dieses moralische Gesetz gründet sich auf der Autonomie seines Willens, als eines freien Willens. » *OEuvres*, tom. IV. p. 254. Leipzig 1838.

(2) *Ibid.* n. 205. « Die Autonomie des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemassen Pflichten. » *OEuv.* tom. IV, p. 154.

(3) *Fondement de la métaphysique des mœurs*, n. 96.

(4) *Ibid.* n. 92. « Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als selbstgesetzgebend, und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann), unterworfen angesehen werden muss. » *OEuv.* tom. IV, p. 56. — Kant répète et développe ces principes sous toutes les formes.

Cette doctrine de Kant sur la loi morale n'est qu'une application des principes généraux que l'auteur professe en métaphysique. Le caractère distinctif de la philosophie de Kant c'est un *formalisme* rigoureux, c'est ce que j'appellerais volontiers, si l'on veut me passer cette expression, un *subjectivisme* complet. Je m'explique. Nous avons dans notre esprit un certain nombre d'idées nécessaires, telles que l'idée d'être, de substance, de cause, de vrai, de bien, de beau, de parfait, d'infini. Aux yeux du philosophe de Königsberg, non-seulement ces idées ne sont point objectives, — c'est-à-dire que l'idée de l'infini, par exemple, n'est point l'infini réel en tant que perçu par la raison, — mais il n'est pas même certain qu'elles représentent quelque chose de réel, qu'elles aient hors de notre esprit un objet qui leur corresponde; il n'est pas certain par exemple que l'idée de l'infini représente un être infini existant réellement en dehors de l'esprit qui perçoit cette idée. Toutes ces idées ne sont donc que de simples formes de l'esprit, elles sont purement *subjectives*. Il est vrai, dit Kant, que l'esprit pense nécessairement d'après ces idées, qu'il ne peut ni les nier ni agir en opposition avec elles, et que par conséquent elles s'imposent à lui comme nécessaires, absolues, immuables; mais il n'est point démontré qu'il existe des réalités qui leur correspondent, et le philosophe ne peut leur accorder qu'une valeur purement formelle, une valeur *régulatrice* pour l'esprit. Voilà ce que j'appelle le *subjectivisme* de Kant.

Si l'on applique ces principes aux idées qui dirigent la conduite pratique de l'homme, qu'arrivera-t-il? On aura bien des règles nécessaires, absolues, immuables; mais ces règles seront purement subjectives, elles seront de simples formes de la volonté ou de la raison pratique, comme Kant l'appelle. On comprend ainsi pourquoi, dans le Kantisme, la loi morale ne saurait avoir une réalité propre, distincte du sujet qu'elle gouverne.

Le vice radical de cette doctrine morale consiste à nier l'objectivité de la loi. Nous avons réfuté précédemment cette erreur en prouvant que la loi morale est objective, indépendante de l'esprit humain, et qu'elle s'identifie avec Dieu. Nous nous contenterons d'ajouter ici quelques observations pour faire

ressortir les conséquences directes et immédiates du système de Kant.

Si la loi morale n'est pas objective, il s'ensuit ou qu'elle est *réellement* identique avec l'esprit humain, ou qu'elle n'est qu'une abstraction dénuée de toute réalité. Dans ce second cas elle n'existe point, ce n'est qu'une chimère. Dans le premier cas, étant une sorte d'attribut ou de modification de l'esprit, la loi doit participer de tous les caractères de celui-ci ; elle ne peut donc pas être nécessaire, absolue, immuable ; car l'esprit humain est contingent, relatif, variable. Que si l'on prétend que la loi, bien qu'identique avec l'esprit humain, est néanmoins absolue, nécessaire et immuable, on divinise l'esprit humain et l'on tombe dans le panthéisme. Il n'y a point d'autre alternative possible : vouloir identifier la loi morale avec l'esprit humain, c'est se mettre dans la triste nécessité ou de se contredire soi-même ou de professer ouvertement le panthéisme.

Kant, à l'exemple de beaucoup de philosophes modernes, s'est laissé égarer par des abstractions ; il n'a point pris garde que toute idée, que toute vérité spéculative ou pratique, doit être fondée dans quelque chose de réel, et que par conséquent une idée nécessaire et absolue ne peut subsister que dans une réalité également nécessaire et absolue.

II. *De la doctrine du rationalisme français.*

La morale abstraite, sous une forme plus ou moins nette, plus ou moins prononcée, est la doctrine généralement reçue dans les écoles rationalistes.

M. Cousin, le chef de l'Éclectisme français, parle souvent de la loi morale comme étant douée d'une valeur propre, comme subsistant abstraction faite du dogme de l'existence de Dieu ; d'où il conclut que la morale est indépendante de la religion. Voici comment s'exprime ce philosophe dans l'argument de l'Eutyphron de Platon : « Ce n'est pas dans les dogmes religieux qu'il faut chercher le titre primitif des vérités morales ; elles se légitiment elles-mêmes, et n'ont pas besoin d'une autre

autorité que celle de la raison qui les aperçoit et les proclame (1). »

Or l'existence de Dieu est assurément un dogme religieux, c'est le premier dogme de la religion ; donc, suivant le chef de l'Éclectisme, la morale subsisterait indépendante du dogme de l'existence de Dieu.

Cependant dans l'ouvrage qu'il a publié tout récemment sous ce titre : *Du Vrai, du Beau et du Bien* (2), M. Cousin reconnaît et affirme que l'idée du Bien, comme toutes les idées nécessaires et absolues, subsiste et ne peut subsister qu'en Dieu, seul être nécessaire et absolu (3). Mais s'il en est ainsi, pourquoi hésiter encore à placer Dieu à la tête de l'ordre moral aussi bien qu'à la tête de l'ordre religieux ?

Plusieurs des disciples de M. Cousin affirment clairement cette indépendance absolue de l'ordre moral. Jouffroy, la plus forte intelligence de cette école, place le fondement de la loi morale dans l'ordre universel de la création, c'est-à-dire dans l'ensemble des fins de tous les êtres créés : cet ordre universel est *absolu* à ses yeux, il oblige par lui-même et indépendamment de Dieu. L'ordre universel, dit l'auteur, est « une loi qui se légitime par elle-même, qui oblige immédiatement, qui n'a besoin, pour se faire respecter et reconnaître, d'invoquer rien qui lui soit étranger, rien qui lui soit antérieur ou supérieur (4). » Jouffroy ajoute un peu plus loin : « Cette idée de l'ordre elle-même, si haute qu'elle soit, n'est pas le dernier terme de la pensée humaine, elle fait un pas de plus et s'élève jusqu'à Dieu qui a créé cet ordre universel, et qui a donné à chaque créature qui y concourt sa constitution, et par conséquent sa fin et son bien. Ainsi rattaché à sa substance éternelle, l'ordre sort de son abstraction métaphysique et devient l'expression de la pensée divine : dès lors aussi la morale montre son côté religieux. Mais il n'était pas besoin qu'elle le montrât

(1) *Œuvres de Platon*, traduites par M. Cousin, tom. I.

(2) Paris 1854.

(3) Voyez *Leçon IV^e : Dieu principe des principes* ; et *Leç. XVI^e : Dieu principe de l'idée du bien*.

(4) *Cours de droit naturel*, leç. II^e, tom. I, p. 50.

pour qu'elle fût obligatoire. Au-delà de l'ordre, notre raison n'aurait pas vu Dieu, que l'ordre n'en serait pas moins sacré pour elle; car le rapport qu'il y a entre notre raison et l'idée d'ordre subsiste indépendamment de toute pensée religieuse. Seulement, quand Dieu apparaît comme substance de l'ordre, si je puis parler ainsi, comme la volonté qui l'a établi, comme l'intelligence qui l'a pensé, *la soumission religieuse s'unit à la soumission morale*, et par là encore l'ordre devient respectable (1). »

Il est donc manifeste que Jouffroy estime la morale indépendante de Dieu : sans doute elle est étroitement unie à la religion, elle se rattache à Dieu; mais pourtant elle subsiste par elle-même, elle a une valeur absolue, elle est indépendante de tout dogme religieux.

M. Saisset professe la même doctrine dans sa *Morale* (2). Cette doctrine de la morale abstraite et indépendante de la religion est tellement répandue aujourd'hui, que M. Guizot lui-même n'a pas craint de s'exprimer ainsi sur ce point : « Pour ceux d'entre vous qui ont fait des études philosophiques un peu étendues, il est, je crois, évident aujourd'hui que *la morale existe indépendamment des idées religieuses*; que la distinction du bien et du mal moral, l'obligation de fuir le mal, de faire le bien, sont des lois que l'homme reconnaît dans sa propre nature aussi bien que les lois de la logique, et qui ont en lui leur principe comme, dans sa vie actuelle, leur application (3). »

Cette doctrine des rationalistes français est insoutenable en philosophie. Elle trouve sa réfutation dans ce que nous avons dit en parlant de Kant et dans les principes que nous avons établis précédemment sur la loi morale : l'ordre moral, bien loin d'être indépendant de l'ordre religieux, n'en est pas même distinct; car la loi qui lui sert de base se confond nécessairement avec Dieu. De l'aveu de tous ces auteurs, la loi morale

(1) *Loc. cit.* p. 53—54.

(2) *Morale*, v, § 1, dans le *Manuel de philosophie à l'usage des collèges*.

(3) *Histoire de la civilisation en Europe*, v^e leçon; p. 133 de l'édition de Bruxelles 1835.

est nécessaire, immuable, absolue : donc elle ne peut subsister que dans un être également nécessaire, immuable, absolu : et cet Être est Dieu. C'est ce que M. Jules Simon lui-même, l'un des meilleurs écrivains de l'école rationaliste française, vient enfin de reconnaître. Dans son livre intitulé *Le Devoir*, il affirme et prouve comme nous que la justice, qu'il identifie avec la loi morale, étant nécessaire et absolue, ne saurait être qu'un attribut de Dieu. Citons quelques-unes de ses paroles : « La justice, dit-il, est un attribut. — Attribut de qui ? D'un être nécessaire, puisqu'elle est nécessaire ; et puisqu'elle est éternelle, d'un être éternel. Elle est donc un attribut de la substance divine. En d'autres termes, Dieu est la substance de la justice. — Le véritable réalisme consiste à voir en Dieu la substance de toutes les idées de la raison. Ou plutôt les idées de la raison ne sont autre chose que Dieu même. Leur commune réalité est d'appartenir également à la substance divine. Elles sont les formes diverses sous lesquelles Dieu nous apparaît (1). »

Nous ajouterons un mot sur la théorie particulière de Jouffroy. Pour comprendre le vice radical de cette théorie, il suffit d'observer que l'ordre universel, en tant que créé (et c'est ainsi que Jouffroy l'envisage) et considéré à part de l'intelligence et de la volonté divines, ne présente plus aucun des caractères que l'auteur lui-même attribue à la loi morale. Cet ordre, détaché de Dieu qui le conçoit et le pose, est quelque chose de créé, par conséquent de relatif et de contingent ; il n'a plus rien de nécessaire, d'absolu, d'immuable ; et dès lors il est destitué de toute valeur.

Avant de terminer cet article, nous croyons utile de dire un mot d'une doctrine analogue à celle de Jouffroy, et que l'on rencontre chez des moralistes qui d'ailleurs n'ont rien de commun avec le rationalisme.

Un grand nombre d'auteurs font dériver la loi morale — ou le droit naturel — de ce qu'ils appellent la nature des choses ou l'essence des êtres. Pour que cette théorie soit exacte, il faut considérer la nature ou l'essence des choses, non pas seu-

(1) *Le Devoir*, p. 125—126. Paris 1854.

lement en soi, mais unie à Dieu, c'est-à-dire en tant qu'elle est conçue et voulue par Dieu. Si l'on envisage la nature des choses isolée, séparée de Dieu, elle n'offre plus rien de nécessaire ni d'absolu; elle cesse par conséquent d'avoir une valeur obligatoire. C'est ce que n'ont pas assez remarqué la plupart des défenseurs de cette doctrine. Aussi plusieurs sont-ils tombés dans les plus graves inexactitudes. C'est ainsi que Grotius, égaré par des abstractions, a écrit que le droit naturel, parce qu'il est fondé sur l'essence des choses, subsisterait quand même il n'y aurait pas de Dieu (1). Plusieurs autres philosophes et théologiens, dans la vue de faire mieux ressortir ce caractère de nécessité et d'absolu que présente la morale, ont été; comme Grotius, jusqu'à se demander si ces idées morales existeraient alors même qu'il n'y aurait pas de Dieu; question ridicule pour qui l'examine de près. Ces auteurs ne prenaient pas garde que toute idée nécessaire et absolue ne peut subsister que dans l'Être nécessaire et absolu. « Feu M. Jacques Thomasius, dit très-bien Leibniz à ce sujet, n'a pas mal observé qu'il n'est pas à propos d'aller tout-à-fait au-delà de Dieu, et qu'il ne faut point dire avec quelques scotistes, que les vérités éternelles subsisteraient, quand il n'y aurait point d'entendement, pas même celui de Dieu. Car c'est, à mon avis, l'entendement divin qui fait la réalité des vérités éternelles, quoique sa volonté n'y ait point de part. *Toute réalité doit être fondée dans quelque chose d'existant.* Il est vrai qu'un athée peut être géomètre. Mais s'il n'y avait point de Dieu, il n'y aurait point d'objet de la géométrie. Et sans Dieu non-seulement il n'y aurait rien d'existant, mais il n'y aurait même rien de possible (2). »

(1) « Et hæc quæ jam diximus, locum aliquem haberent, *etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum.* » *De jure belli et pacis, Prolegom.* n. 11.

(2) *Théodicée*, II^e part. n. 184.

§ IV. *De la doctrine qui fait dériver la loi morale de la libre volonté de Dieu.*

La doctrine dont nous allons parler est précisément l'inverse de celle que nous venons de discuter; elle fait dépendre la morale non-seulement de l'être de Dieu, mais de sa libre volonté.

Au moyen âge il se rencontra quelques philosophes qui soutinrent que la distinction entre le bien et le mal repose sur la libre volonté de Dieu. Parmi eux on cite surtout Okkam, le fameux chef du nominalisme au xiv^e siècle. Leibniz parle de plusieurs théologiens protestants qui ont défendu la même doctrine. Il cite Retorfort, qui affirmait positivement « que rien n'est injuste ou moralement mauvais par rapport à Dieu et avant sa défense : — ainsi, poursuit Leibniz, sans cette défense il serait indifférent d'assassiner ou de sauver un homme, d'aimer Dieu ou de le haïr, de le louer ou de le blasphémer (1). » Puffendorf semble avoir eu une opinion analogue; mais Leibniz observe qu'il ne doit pas être compté, parce qu'il n'était pas entré assez avant dans ces sortes de matières (2). Crusius (1712-1775) a soutenu les mêmes principes avec beaucoup d'éclat. Aujourd'hui certains écrivains catholiques, peu initiés aux grands travaux de la philosophie et de la théologie chrétienne, semblent vouloir ressusciter cette étrange théorie.

Dans ce système, la loi morale a pour unique fondement la volonté libre de Dieu; dans l'ordre tout entier de la morale, une chose est bonne, parce que Dieu l'a voulu ainsi; il eût pu le vouloir autrement, et dès lors cette même chose eût été mauvaise. Or cette doctrine est fausse, elle mène directement à la négation de Dieu. La chose n'est point difficile à saisir. En effet, si Dieu pouvait déterminer librement ce qui constitue la nature du bien et du mal, il s'ensuivrait qu'il peut altérer sa propre essence et ses attributs, que par conséquent il n'est pas immuable. Car ce qui constitue le bien dans son fonde-

(1) *Théodicée*, II^e part. n. 176.

(2) *Loc. cit.* n. 182.

ment , dans sa racine , dans son essence , c'est la nature même de Dieu , ce sont ses attributs , ses perfections , c'est sa bonté absolue , sa sainteté , sa justice. Donc dire que Dieu peut déterminer librement la nature du bien en général , et établir ainsi la différence entre le bien et le mal , équivaut à dire qu'il peut déterminer librement sa justice , sa sainteté , sa bonté absolue , en un mot son être même ; c'est faire dépendre l'être de Dieu de sa libre volonté , c'est le détruire.

M. Saisset a très-bien fait ressortir l'absurdité de cette doctrine , qui dénote une absence complète de sens ontologique. « Si le bien et le mal , dit cet écrivain , dépendaient de la seule volonté de Dieu , conçue dès lors comme parfaitement indifférente et arbitraire en soi , il suffirait à Dieu de vouloir une chose pour la rendre bonne. Ainsi le vice deviendrait vertu , s'il plaisait à Dieu de le vouloir. Je demande alors pourquoi l'on ne dirait pas qu'il dépend de Dieu de faire que le cercle soit carré , que le vrai soit faux , que l'être soit le non-être?... Le bien comme le vrai sont fondés sur la nature de Dieu , ou plutôt sont Dieu même. Faire dépendre le bien de la volonté de Dieu , c'est faire dépendre l'être de Dieu de son action , c'est dire que Dieu est selon ce qu'il veut , au lieu de dire que Dieu veut selon ce qu'il est ; c'est renverser l'ordre des idées et celui des choses (1). » — Platon a déjà réfuté dans l'Eutyphron cette théorie inepte , basée au fond sur les mêmes principes que ceux des sophistes de son temps.

Je crois qu'un certain nombre de philosophes chrétiens sont tombés dans cette erreur pour n'avoir pas distingué entre la volonté absolue de Dieu et sa volonté relative. Ils ont vu qu'il existe un rapport étroit entre le bien et la volonté de Dieu , que le bien c'est réellement ce que Dieu veut ; et ne faisant pas de distinction entre la volonté absolue ou nécessaire et la volonté libre , ils se sont figuré que le bien dépendait de la libre détermination de Dieu. Nous avons montré antérieurement l'union profonde ou plutôt l'identité radicale du Bien avec la volonté de Dieu , mais nous avons dit en même temps que cette volonté est nécessaire , parce que Dieu ne peut pas ne pas s'aimer lui-même.

(1) *Morale*, v, § 1.

D'autres ont craint, en rendant indépendante de la détermination de Dieu la distinction entre le bien et le mal, de limiter sa puissance et sa liberté, et de l'enchaîner par une sorte de *fatum* qui lui fût supérieur. Ils ont mal compris la nature et l'objet de la puissance et de la liberté de Dieu (1).

(1) Cette doctrine morale est étroitement liée à l'opinion de Descartes et de plusieurs de ses disciples, qui ont prétendu que Dieu est la cause libre des vérités et des essences. Voici un passage très-curieux de ce philosophe; il donne la mesure de la portée ontologique de ce réformateur qui ne trouvait rien de bon dans les travaux philosophiques de ses devanciers. « Quand on considère attentivement l'immensité de Dieu, dit Descartes, on voit manifestement qu'il est impossible qu'il y ait rien qui ne dépende de lui, non seulement de tout ce qui subsiste, mais encore *qu'il n'y a ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vérité qui n'en dépendent*; autrement, comme je disais un peu auparavant, il n'aurait pas été tout-à-fait indifférent à créer les choses qu'il a créées. Car, si quelque raison ou apparence de bonté eût précédé sa préordination, elle l'eût sans doute déterminé à faire ce qui était de meilleur; mais tout au contraire, *parce qu'il s'est déterminé à faire les choses qui sont au monde*, pour cette raison, comme il est dit en la Genèse, « elles sont très-bonnes, » c'est-à-dire que *la raison de leur bonté dépend de ce qu'il les a ainsi voulu faire*. Et il n'est pas besoin de demander en quel genre de cause *cette bonté, ni toutes les autres vérités, tant mathématiques que métaphysiques, dépendent de Dieu*; car les genres des causes ayant été établis par ceux qui peut-être ne pensaient point à cette raison de causalité, il n'y aurait pas lieu de s'étonner quand ils ne lui auraient point donné de nom; mais néanmoins ils lui en ont donné un, car *elle peut être appelée EFFICIENTE*: de la même façon que la volonté du roi peut être dite la cause efficiente de la loi, bien que la loi même ne soit pas un être naturel, mais seulement, comme ils disent en l'école, un être moral. Il est aussi inutile de demander COMMENT DIEU EUT PU FAIRE DE TOUTE ÉTERNITÉ QUE DEUX FOIS QUATRE N'EUSSENT PAS ÉTÉ HUIT; car *j'avoue* bien que nous ne pouvons pas comprendre cela (cet aveu est charmant! en vérité c'est trop de modestie!); mais puisque d'un autre côté je comprends fort bien que rien ne peut exister, *en quelque genre d'être que ce soit, qui ne dépende de Dieu*, et qu'il lui a été très-facile d'ordonner tellement certaines choses que les hommes ne pussent pas comprendre qu'elles eussent pu être autrement qu'elles sont, ce serait une chose tout-à-fait contraire à la raison de douter des choses que nous comprenons fort bien, à cause de quelques autres que nous ne comprenons pas, et que nous ne voyons point que nous devons comprendre. Ainsi donc il ne faut pas penser que les vérités éternelles dépendent de l'entendement humain ou de l'existence des choses, *mais seulement de la volonté de Dieu, qui, comme*

§ V. *Du panthéisme au point de vue de la loi morale.*

Il ne saurait être sérieusement question de loi morale dans le panthéisme. Car d'abord la loi morale suppose l'existence d'un Dieu parfait, réellement immuable et absolu, distinct de nous-mêmes et du monde; elle suppose l'existence d'un Dieu personnel, maître souverain de toutes choses et *pouvant* imposer sa volonté à la volonté de l'homme. S'il n'existe pas un Dieu personnel et parfait, il n'y a plus de Bien absolu; et si Dieu n'est pas le créateur de l'homme, il n'a pas le *droit* de lui imposer une loi : la loi morale, considérée comme règle obligatoire de la volonté humaine, suppose un Dieu créateur. Or le panthéisme, dont le dogme fondamental consiste à n'admettre qu'une seule substance, ne reconnaît ni un Dieu créateur ni un Dieu personnel.

De plus, la loi, considérée en action, comme commandement, comme impératif absolu, ne peut exister qu'à deux conditions : la première, qu'elle s'adresse à un être réel, doué d'une subsistance et d'une causalité propre; la seconde que cet être soit libre; car un commandement ne saurait atteindre un être soumis à la nécessité. Or dans le panthéisme l'homme n'a ni causalité propre ni liberté : il n'est pas réellement distinct de la substance universelle, qui elle-même agit et se développe fatalement. Le panthéisme méconnaît donc dans l'homme ces deux conditions sans lesquelles nul précepte moral ne se conçoit.

Voici comment s'exprime là-dessus M. Jouffroy : « Un des caractères essentiels et constitutifs du panthéisme, c'est de *supprimer toutes les causes particulières* et de concentrer toute causalité dans un seul être, qui est Dieu (1). Ce caractère dérive d'un autre plus essentiel encore à tout panthéisme, et qui consiste à *supprimer tous les êtres particuliers* pour concentrer l'existence tout entière dans un seul être, qui est Dieu. S'il n'y a qu'une seule substance, il n'y a qu'une seule cause; car, hors

un souverain législateur, les a ordonnées et établies de toute éternité. » (Œuvres de Descartes, éd. Cousin, tom. II, p. 333, 334, 335.)

(1) Il serait plus rigoureusement exact de dire que le panthéisme supprime toute causalité particulière, pour n'admettre qu'une causalité générale qui réside dans la substance universelle appelée du nom de Dieu.

de la substance, il ne peut y avoir que des phénomènes, et les phénomènes peuvent transmettre l'acte, ils ne sauraient le produire. Tout panthéisme posant donc en principe qu'il n'y a qu'un être et qu'une cause, et que l'univers entier n'est qu'un vaste phénomène, concentre nécessairement en Dieu toute liberté, si toutefois il la lui accorde, et la dénie nécessairement à tout le reste (1). L'homme et tous les êtres qui peuplent la création, perdent donc leur qualité d'*êtres* et de *causes*, et ne sont plus que des attributs ou des actes de la substance et de la cause divine. Dépouillé de toute causalité propre, l'homme l'est par là même de toute liberté; par conséquent, il ne peut y avoir pour lui ni règle obligatoire, ni règle facultative de conduite. Telles sont les conséquences évidentes et nécessaires du panthéisme, et tout panthéiste qui les méconnaît ou les dénie, ou ne comprend pas son opinion, ou lui est volontairement infidèle (2). »

Évidemment la loi morale est, dans ce système, une impossibilité et un non-sens. Il détruit à la fois la personnalité humaine et la personnalité divine. La volonté humaine n'est plus qu'un attribut, un mode de la volonté générale et absolue : c'est Dieu lui-même ou l'être universel, seule substance et seule activité réelle, qui veut et agit toujours en chacun de nous. Il n'y a donc point non plus de distinction entre le bien et le mal moral; car tout ce qui se fait se fait nécessairement, et ne peut être que le produit, que le développement de la substance et de l'activité absolue.

Aussi Spinoza, le père du panthéisme moderne, avoue franchement toutes les conséquences que nous venons de tirer de ce système. Il traite de préjugés les principes que professe le genre humain sur la distinction entre « le bien et le mal, le mérite et le péché, la louange et le blâme (3). » Voici comment ce philosophe explique l'origine de ces préjugés : « Les hom-

(1) Le panthéisme ne peut pas plus accorder la liberté à Dieu qu'à l'homme, puisque, dans ce système, Dieu n'est pas plus que l'homme un être individuel et personnel.

(2) *Cours de droit naturel*, vii^e leç., tom. I, p. 223, 224.

(3) *Éthique*, 1^{re} partie, appendice, trad. de M. Saisset.

mes, dit-il, s'étant persuadé que tout ce qui se fait dans la nature se fait pour eux, ont dû penser que le principal en chaque chose c'est ce qui leur est le plus utile, et considérer comme des objets supérieurs à tous les autres ceux qui les affectent de la meilleure façon. Ainsi se sont formées dans leur esprit ces notions qui leur servent à expliquer la nature des choses, comme le *bien*, le *mal*, l'*ordre*, la *confusion*...; et comme ils SE CROIENT LIBRES, ils ont tiré de là ces autres notions de la louange et du blâme, du péché et du mérite (1). » — « Les hommes, poursuit l'auteur, ont donc appelé tout ce qui sert à la santé (!!!) et au culte de Dieu le bien, et le mal tout ce qui peut y nuire (2). »

On le voit, Spinoza a du moins le mérite de la franchise; il avoue sans détour que dans son système il ne saurait plus être question de bien et de mal, ni par conséquent de loi morale.

Nos panthéistes contemporains n'ont pas tous la même franchise. La plupart d'entre eux parlent comme s'ils admettaient l'existence de la loi morale, comme s'ils reconnaissaient une distinction réelle entre le bien et le mal moral. Toutefois, si l'on veut y regarder de près, on ne tardera pas à se convaincre que les mots de loi, de bien et de mal moral ne présentent chez eux aucun sens précis, et que toujours ils désignent toute autre chose que ce qu'on a coutume d'entendre par là; ce sont des expressions qui visiblement les embarrassent, ils ne les conservent que pour donner le change au public ou pour se faire illusion à eux-mêmes. C'est qu'en effet il n'est pas possible de concilier avec le panthéisme l'existence de la loi morale, et par conséquent la distinction entre le bien et le mal moral.

Un philosophe panthéiste de notre pays vient de nous fournir une nouvelle preuve de la vérité de cette assertion. M. Tiberghien, professeur de philosophie à l'université de Bruxelles, a publié tout récemment un livre de philosophie morale (3)

(1) *Loc. cit.*

(2) *Ibid.*

(3) *Esquisse de philosophie morale*, etc. Bruxelles 1854.

où il enseigne très-nettement le panthéisme ; il reproduit dans ce livre les idées de M. Ahrens , son ancien maître , lequel chercha , comme on sait , à implanter en Belgique les doctrines panthéistiques de Krause. M. Tiberghien , malgré son panthéisme , parle beaucoup de la loi morale ; il énumère même la plupart des caractères que les moralistes les plus purs reconnaissent à la loi , et il prétend admettre comme nous une loi morale immuable , absolue , éternelle. Il semble donc bien vouloir concilier la loi morale avec le panthéisme. Nous allons voir jusqu'à quel point il y a réussi.

Selon M. Tiberghien , la loi morale doit se confondre avec le bien : c'est le bien , dit-il , qui est la loi de la volonté. Nous sommes d'accord avec lui sur ce point. Mais qu'est-ce que ce bien dont il parle ? Où réside-t-il ? et comment s'impose-t-il à la volonté de l'homme pour devenir sa règle et sa loi ? Là est véritablement la question. — « Le bien , dit l'auteur de *l'Esquisse* , n'est pas l'essence même , mais l'essence réalisée dans la vie par l'activité spontanée d'un être , conformément à sa destination. Du reste , il ne concerne pas seulement la volonté , mais l'essence entière , en tant qu'elle passe et s'écoule dans le temps (1). » Le bien s'identifie donc avec l'essence d'un être ; mais ce n'est pas l'essence considérée en elle-même , c'est l'essence en tant qu'elle se réalise dans la vie , en tant qu'elle agit , se détermine et se développe conformément à sa nature. M. Tiberghien distingue le bien un et entier , absolu , infini , et le bien propre de chaque être. Le bien absolu c'est Dieu considéré non pas comme éternel et immuable , mais comme se développant successivement dans le temps , comme *réalisant son essence* dans la vie universelle et manifestant ainsi sa divinité. « Dieu , dit l'auteur dans un style qui lui appartient , Dieu est la cause infinie et absolue , par conséquent aussi la cause temporelle du *devenir* dans le temps infini. Sous ce rapport , Dieu est la *vie* , la vie une et entière , le Dieu vivant. Dieu *réalise son essence* dans la vie ou manifeste sa divinité. Or c'est cette propriété de Dieu qu'on appelle le *Bien*. Dieu est donc le Bien infini et absolu , le Bien un et entier. Le bien est

(1) Pag. 201.

donc l'essence divine ou le divin réalisé dans la Vie (1). » — Il est clair que Dieu sera le Bien un et entier comme il est l'Être un et entier ; c'est-à-dire que , considéré en soi et à part des êtres finis qui déterminent et réalisent son essence , Dieu n'est qu'un mot , et que par conséquent il ne saurait être le bien absolu. M. Tiberghien semble du reste avoir compris cette vérité si simple , et c'est pour cela sans doute qu'il ne regarde Dieu comme le Bien qu'en tant qu'il réalise son essence dans la totalité des êtres finis. Dès lors le Bien absolu devra , en réalité , se confondre avec le bien de chaque être , de la même manière que l'essence divine se confond avec l'essence de tous les êtres déterminés. C'est ce que reconnaît en effet notre philosophe. « Le bien infini et absolu , dit-il , identique à Dieu , contient en soi et sous soi divers ordres de bien déterminés , en rapport avec les divers ordres d'êtres qui vivent en Dieu. L'esprit , la nature et l'humanité , semblables à Dieu , réalisent aussi leur essence , comme leur bien dans la vie. Chaque être a son *bien propre* , comme son essence propre , et *en vertu du principe de la similitude* , le bien de chaque être consiste dans la réalisation pleine et entière de son essence. » Le bien propre des êtres finis est donc semblable au bien infini et absolu. « Ce qui est bien pour l'homme est bien pour Dieu , et réciproquement. Toute la variété des biens que présente le monde a sa source dans l'unité du bien infini. *Tout ce qui est bon , est bon en soi , parce qu'il est divin* (2). » — Cela veut dire en d'autres termes que le *bien propre* de chaque être n'est que la détermination du bien infini et absolu , comme l'essence propre de chaque être n'est elle-même qu'une détermination de l'essence infinie et absolue , ou de l'essence de Dieu. Ce que M. Tiberghien appelle ici le *principe de la similitude* se nommerait dans le langage ordinaire le principe de l'identité ; car enfin , de l'aveu de l'auteur , c'est l'essence divine elle-même qui se réalise dans l'esprit , la nature et l'humanité.

Arrêtons-nous un instant pour demander à M. Tiberghien où est la place de la loi morale dans cette doctrine sur le bien.

(1) Pag. 205-204.

(2) Pag. 204.

Le bien c'est Dieu réalisant son essence dans le temps, la réalisant successivement ; donc peu à peu et graduellement , aujourd'hui une partie , demain une autre ; la réalisant ici sous telle face , là sous telle autre face , et continuant de la réaliser de la sorte jusqu'à la consommation des siècles... ! C'est-à-dire que Dieu n'étant pas réellement distinct de vous , de moi , ni des autres êtres finis et déterminés , c'est en vous , en moi , dans tous ces êtres particuliers qu'il réalise chaque jour son essence. Telle est bien , au fond , la pensée de l'auteur de *l'Esquisse*. Mais s'il en est ainsi , que devient la loi morale ? Peut-il encore être sérieusement question de loi morale obligatoire pour l'homme ? Évidemment non. L'homme n'a d'autre loi que son essence ou que sa nature en tant qu'elle se développe et se réalise dans la vie , il ne relève que de lui-même et de lui seul et ne reconnaît point de règle supérieure qui domine sa volonté et lie sa conscience : sa nature est divine , elle est indépendante , et tout ce qui en émane est nécessairement bon. Que veut donc dire M. Tiberghien lorsqu'il parle d'une loi morale supérieure à l'homme et s'imposant à sa conscience ? — Il ajoute que cette loi est immuable , éternelle , absolue. Mais comment peut-elle être immuable , si elle s'identifie avec une essence qui se développe et se réalise sans cesse ? Comment peut-elle être absolue , si elle se confond avec une nature qui n'a rien de l'absolu , puisqu'elle *devient* toujours et n'est jamais complètement ? Comment enfin peut-elle être éternelle si , comme l'affirme expressément l'auteur , elle n'existe que dans le temps et la succession ? Un philosophe ordinaire verrait là , ce nous semble , une contradiction manifeste , et si M. Tiberghien ne le remarque pas , c'est que , dans sa métaphysique , ayant confondu toutes les notions , il n'y a plus de contradiction possible pour lui. Il ne faut pas se laisser payer de mots. Quand l'auteur de *l'Esquisse* dit de la loi morale qu'elle est immuable , absolue , éternelle , il n'entend pas du tout désigner par là les caractères que les moralistes chrétiens reconnaissent à cette loi , le sens de ces expressions est totalement changé dans sa philosophie : la loi dont il parle n'est ni éternelle , ni nécessaire , ni absolue , ni immuable. Elle ne pourrait pas l'être , puisqu'elle s'identifie avec une nature qui

n'a aucun de ces caractères. Cette prétendue loi morale se confond avec l'essence de l'homme, laquelle *se réalise* et se développe fatalement. « L'homme, dit M. Tiberghien, et tous les êtres finis, aussi loin que porte l'observation, se réalisent eux-mêmes dans leur activité temporelle. ILS NE PEUVENT FAIRE AUTRE CHOSE, ET C'EST CELA MÊME QU'ILS DOIVENT FAIRE (1). »

L'auteur détruit donc en même temps et la loi morale et la liberté. C'est la conclusion à laquelle aboutit nécessairement toute doctrine panthéiste (2).

Aussi, comme le remarque très-bien Jouffroy, « là où le panthéisme arrive à la pratique, comme dans l'Inde, par exemple, il mène droit ou à la passivité ou à la licence. Les hommes élevés dans cette doctrine, se considérant comme des phénomènes, et tout ce qu'ils peuvent faire comme des actes de Dieu, tiennent toutes les actions pour indifférentes; ce qui les conduit ou à se permettre sans remords les plus détestables, ou à ne pas agir et à s'abandonner avec insouciance aux mouvements de cet Océan au sein duquel ils ne sont qu'une goutte imperceptible et sans valeur. Tels sont les fruits que cette doctrine a toujours portés en Orient, et ces fruits sont légitimes; le panthéisme ne saurait les désavouer (3). »

(1) Pag. 199.

(2) Voyez sur le livre de M. Tiberghien l'opuscule que nous avons publié sous ce titre : *Du Panthéisme*, ou *Examen d'un ouvrage de M. Tiberghien*, etc. Bruxelles 1855.

(3) *Cours de droit naturel*, VII^e leç., tom. I, p. 224.

CHAPITRE IV.

DU DROIT ET DU DEVOIR.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

La loi engendre le devoir dans la volonté créée : elle commande , elle ordonne avec une autorité souveraine , absolue ; de là l'obligation pour la volonté créée d'obéir à ce commandement souverain , de se conformer aux prescriptions du Bien. Ce que nous allons dire du devoir se rattache donc étroitement aux chapitres précédents : le commandement étant donné , il en résulte aussitôt l'obligation d'obéir , le devoir. Ainsi , après avoir étudié la loi morale , la première chose qui se présente , c'est l'étude du devoir.

Toutefois nous rencontrons ici un point nouveau à éclaircir. Il est hors de doute que le devoir émane immédiatement et nécessairement de la loi , que , par conséquent , le concept de loi implique celui de devoir. Cependant il y a un autre concept encore que l'on donne communément pour corrélatif du concept de devoir , c'est le concept de droit ; et cette manière d'envisager les choses est vraie.

Pour le faire comprendre , disons d'abord un mot de la notion générale du droit.

Ce terme de droit , dans son acception ordinaire et philosophique , marque une *qualité* propre à un être intelligent et libre , et par conséquent à une personne. C'est ainsi que l'on dit d'un homme qu'il a le *droit* de pourvoir à sa conservation ,

d'un père qu'il a le *droit* d'élever ses enfants. La notion de *droit* emporte assurément celle d'un certain *pouvoir*, d'une certaine puissance ; mais quelle est la nature de ce pouvoir ? Évidemment ce ne peut pas être un pouvoir purement physique, la force par elle-même ne donne aucun droit, ce doit être un pouvoir moral.

« Il ne faut donc pas confondre, dit fort bien Burlamaqui, le *simple pouvoir* avec le *droit*. Le simple pouvoir est une qualité *physique* : c'est la puissance d'agir dans toute l'étendue des forces naturelles et de la liberté ; mais l'idée du droit est plus restreinte. Elle renferme un rapport de *convenance* avec une règle qui modifie le pouvoir physique, et qui en dirige les opérations d'une manière propre à conduire l'homme à un certain but. C'est pourquoi l'on dit que le droit est une qualité *morale*. — Il est vrai, ajoute l'auteur, que quelques-uns mettent le pouvoir, aussi bien que le droit, au rang des qualités morales ; mais il n'y a rien en cela d'essentiellement opposé à la distinction que nous en faisons. Ceux qui comptent ces deux idées entre les êtres moraux entendent par le pouvoir à peu près la même chose que nous entendons par le droit ; et l'usage même semble autoriser cette confusion : car on dit également, par exemple, le *pouvoir paternel* et le *droit paternel*. Quoi qu'il en soit, il ne faut point disputer des mots. L'essentiel est de distinguer ici le *physique* du *moral* ; et il semble que le terme de droit est par lui-même plus propre à désigner l'idée morale que celui de pouvoir (1). »

Le droit est donc, en général, le pouvoir moral d'agir ou de ne pas agir, de faire ou d'exiger quelque chose, de disposer de quelqu'un ou de quelque chose.

L'idée de droit a pour idée corrélatrice l'idée de devoir ou d'obligation. Tout droit proprement dit chez une personne suppose chez les autres l'obligation de le respecter. Dès qu'un droit est reconnu soit en Dieu soit dans l'homme, il faut reconnaître aussi l'obligation de respecter ce droit.

S'il en est ainsi, nous devons, sous peine d'être incomplet, traiter, du moins brièvement, de l'idée du droit ; sinon, il

(1) *Principes du droit naturel*, I^{re} part., ch. viii, § 111.

restera quelque obscurité dans tout ce qui touche à l'idée du devoir. D'un autre côté, ce que nous dirons du droit servira aussi à éclaircir et à compléter ce qui concerne la loi morale. Nous parlerons donc dans ce chapitre des rapports du droit et du devoir en général.

§ I. *Du droit absolu et du devoir absolu.*

I. Du droit absolu.

Lorsqu'on traite du droit en général, il convient de parler d'abord du droit dans sa plus pure expression, du droit qui est le principe et le fondement nécessaire de tout autre droit, c'est-à-dire, du droit absolu.

Le droit absolu peut être envisagé d'une manière abstraite ou d'une manière concrète ; dans le premier cas on ne considère point le sujet ou l'être dans lequel il réside, dans le second au contraire on l'envisage en tant qu'il s'identifie avec le sujet qui le porte.

Considéré d'une manière générale et abstraite, *le droit absolu est celui qui a en soi sa raison d'être, et qui n'est point limité par des droits différents.* Tel est le véritable concept du droit pur et absolu. Pour peu qu'on veuille y réfléchir, on verra que cette définition traduit exactement l'idée du droit qui est dans notre esprit. Que si maintenant nous considérons le droit d'une manière concrète, nous pourrions le définir : *le pouvoir souverain et en soi illimité de Dieu sur les créatures.* Il est évident que le droit absolu ne peut résider qu'en Dieu, parce que seul il a en soi sa raison d'être, et que seul aussi il est, comme créateur, maître absolu de tout ce qui existe. Les créatures, en tant que créatures, tiennent de Dieu tout ce qu'elles ont ; elles sont dans une dépendance complète, entière, absolue, vis-à-vis de Dieu. Il a donc sur elles un pouvoir sans limites. Ce pouvoir de Dieu n'est point limité par un pouvoir quelconque des créatures ; celles-ci n'ont par elles-mêmes aucun droit sur Dieu, elles n'ont aucun titre à exiger de lui quoi que ce soit. Ce qui ne veut pas dire que Dieu, suivant l'absurde opinion de Hobbes, puisse agir à leur égard d'une manière arbitraire,

contre les règles éternelles du juste et du bien ; ces règles c'est Dieu lui-même , et il ne peut les violer sans détruire sa propre essence. Mais il les observe pour lui-même ; ce n'est point le droit des créatures qui l'y oblige. Dieu n'a donc point de devoir dans le sens rigoureux du mot ; il n'est point lié par un droit qui existerait hors de lui.

Il est facile de comprendre l'étroite liaison qui existe entre le droit absolu et la loi morale. Le droit est en général le pouvoir de Dieu sur les créatures ; envisagé par rapport à l'homme et dans l'ordre moral, c'est le pouvoir qu'a la volonté divine de commander à l'homme et de disposer de lui. Or la loi morale n'est que l'exercice de ce pouvoir , c'est la volonté absolue de Dieu commandant à l'homme.

Le droit, ainsi envisagé, préexiste au devoir, comme Dieu préexiste à la créature libre.

II. Du devoir absolu.

Le droit absolu, en s'exerçant, engendre le devoir absolu dans les esprits créés. Devoir et obligation sont synonymes (1). Le devoir suppose deux conditions : 1° un commandement légitime, un ordre imposé ; 2° un être, une cause libre liée par cet ordre. Le devoir ne peut exister que dans un être libre : « Il répugne de dire, observe M. Saisset, qu'il y ait *obligation* pour un arbre de croître, pour un animal de se reproduire ; l'arbre et l'animal, en effet, obéissent fatalement à l'impulsion de leur nature. L'obligation *naît* (cette expression n'est point juste) de la liberté de l'agent et elle la suppose (2). »

Le devoir ou l'obligation lie la volonté créée, et ce lien produit en elle une certaine *contrainte*, mais une contrainte purement morale, c'est-à-dire à laquelle la volonté peut résister, quoiqu'elle se reconnaisse tenue de s'y soumettre. Le devoir peut donc se définir : *un lien moral en vertu duquel un être libre est tenu d'agir.*

(1) Nous n'ignorons point que Kant et d'autres moralistes après lui établissent une distinction entre l'obligation et le devoir ; mais nous ne voyons pas la raison d'une pareille distinction.

(2) *Morale*, v. 53.

Le devoir absolu est le devoir dans son expression la plus pure , le devoir qui n'est accompagné d'aucun droit ; il correspond au droit absolu. De même que Dieu a sur les créatures des droits sans devoirs , ainsi les esprits créés ont envers lui des devoirs sans droits.

§ II. *Du devoir relatif et du droit relatif.*

A considérer le droit et le devoir d'une manière générale et absolue , le droit est antérieur au devoir, il en est le principe et le fondement : le concept du droit est donc primitif, il précède logiquement le concept du devoir , qui n'est que secondaire et dérivé. Mais dans la sphère des existences créées , dans l'ordre relatif et contingent, le devoir préexiste au droit : l'homme a des devoirs avant d'avoir des droits. En effet, du moment où l'homme est créé, il est, en vertu de sa création même, soumis au Créateur, il est sujet du droit absolu de Dieu, il est lié par le devoir absolu. C'est là ce qui apparaît d'abord en lui.

Considérons maintenant comment s'engendrent parmi les hommes les devoirs et les droits relatifs.

I. *Du devoir relatif.*

Le devoir absolu atteint également tous les hommes , quels qu'ils soient , personne n'y échappe ; parce que tous sont soumis au droit absolu , tous sont soumis à la loi morale , dans laquelle s'exerce le droit absolu. Cette sujétion commune , ce devoir absolu , engendre des devoirs relatifs , c'est-à-dire des devoirs envers des créatures. En effet , pour accomplir la loi morale , les hommes sont obligés à une foule de choses envers leurs semblables , ils ont une multitude d'obligations à remplir les uns à l'égard des autres. C'est ainsi que naissent les devoirs des enfants envers leurs parents , et des parents eux-mêmes envers leurs enfants , les devoirs de nation à nation , d'individu à individu , d'homme à homme. Nous exposerons ces différents devoirs dans la seconde partie ; ici nous ne devons qu'en marquer la source générale.

Le devoir absolu est donc l'origine , la base et le fondement de tous les devoirs des hommes entre eux. Je suis obligé d'honorer et de respecter mes parents, parce que je suis lié par un devoir absolu envers la loi morale , qui me prescrit d'agir de la sorte. Je suis obligé d'obéir à telle ou telle loi *positive* et humaine , parce que la loi morale me prescrit de respecter l'ordre social.

De cette façon , les devoirs des hommes entre eux , ceux même qui émanent directement d'un précepte purement positif, participent tous du caractère du devoir absolu. C'est ce qui les rend obligatoires , c'est ce qui leur communique le caractère sacré de devoir ; s'ils ne possédaient pas cette note de l'absolu, ils n'obligeraient point, ils n'auraient pas prise sur notre conscience. Remarquez le raisonnement que vous faites chaque jour vous-mêmes , avec ou sans conscience , lorsqu'il s'agit de remplir une obligation quelconque ; vous vous dites intérieurement : *il est dans l'ordre* que je fasse cela , que j'agisse de la sorte, l'ordre le veut, l'ordre le demande. Or c'est la loi morale qui commande à notre volonté le maintien de l'ordre. Donc l'idée du devoir absolu intervient toujours pour sanctionner les devoirs relatifs.

Nous appelons ces devoirs relatifs en tant qu'ils n'ont point leur raison d'être en eux-mêmes et qu'ils sont unis à des droits.

II. Du droit relatif.

Aux devoirs relatifs correspondent des droits également relatifs.

J'ai des devoirs à remplir envers mes semblables ; à ces devoirs correspondent chez eux des droits : ils ont droit à exiger, à demander que je me conduise de telle ou de telle manière à leur égard. Ainsi , par exemple, mes parents ont droit à ce que je les honore, à ce que je les respecte ; un supérieur a le droit d'exiger soumission et obéissance.

On distingue parmi les hommes plusieurs sortes de droits.

1^o Il y a des droits naturels et des droits positifs. Les premiers sont ceux qui dérivent immédiatement de la nature des choses , et qui par là existent nécessairement ; les seconds

émanent directement d'actes posés librement par une volonté raisonnable.

2° Il y a des droits parfaits et rigoureux, et des droits imparfaits ou non rigoureux. « Les droits parfaits, dit Burlamaqui, sont ceux dont on peut exiger l'effet à toute rigueur, et, s'il est nécessaire, jusqu'à employer la force pour en obtenir l'exécution, ou pour en maintenir l'usage, contre ceux qui voudraient nous résister ou nous troubler à cet égard. C'est ainsi que l'on peut raisonnablement opposer la force à quiconque attente injustement sur notre vie (1). » Les droits sont imparfaits ou non rigoureux quand il n'est point permis d'employer la force pour les maintenir et les défendre.

3° Il y a des droits auxquels on peut renoncer légitimement et d'autres pour lesquels cela n'est point permis. « La raison de cette différence, dit Burlamaqui, est qu'il y a des droits qui ont par eux-mêmes une liaison naturelle avec nos devoirs, et qui ne sont donnés à l'homme que comme des moyens de s'en acquitter. Renoncer à ces sortes de droits, ce serait donc renoncer à son devoir; ce qui n'est jamais permis. Mais à l'égard des droits qui n'intéressent en rien nos devoirs, la renonciation est licite, et ce n'est qu'une affaire de prudence (2). » Ainsi les droits auxquels on ne peut pas renoncer sont ceux-là seulement pour lesquels on ne pourrait le faire sans violer un devoir.

4° « Enfin, dit encore Burlamaqui, le droit, considéré par rapport à ses différents objets, peut être réduit à quatre espèces principales. 1° Le droit que nous avons sur notre propre personne et sur nos actions, lequel s'appelle *liberté*; 2° le droit que l'on a sur les choses qui nous appartiennent en propre, qui se nomme *propriété* ou *domaine*; 3° le droit que l'on a sur la personne et les actions des autres hommes, qu'on désigne par le nom d'*empire* ou d'*autorité*; 4° et enfin le droit que l'on peut avoir sur les choses qui appartiennent à autrui, lequel peut être de plusieurs sortes (3): »

(1) *Loc. cit.*, ch. VII, § VIII.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

Voilà les principales espèces de droits que l'on a coutume de distinguer. Il nous reste à marquer en peu de mots le véritable fondement de tous ces droits.

Il n'y a que le droit absolu ou le droit de Dieu qui subsiste par soi, parce que seul il a sa raison d'être en soi ; tous les droits relatifs sont des droits dérivés. Ces droits, de même que les êtres créés dans lesquels ils résident, n'ayant point leur raison d'être en eux-mêmes, ont pour fondement nécessaire le droit absolu. On ne peut concevoir parmi les hommes aucun droit réel qui ne doive s'appuyer en définitive sur le droit absolu, comme on ne peut concevoir un être créé qui subsiste sans s'appuyer sur l'Être créateur. Il est donc rigoureusement vrai de dire que tout droit vient de Dieu, en qui seul existe le droit absolu. De même que le devoir relatif n'a le caractère de devoir qu'en tant qu'il participe du devoir absolu, ainsi le droit relatif n'est véritablement droit qu'en tant qu'il participe du droit absolu.

Nous pourrions répéter ici l'observation que nous avons faite plus haut en traitant du devoir relatif, à savoir que nous proclamons chaque jour la vérité du principe qui vient d'être énoncé. Toutes les fois qu'il s'agit de reconnaître l'existence d'un droit chez autrui, notre esprit remonte comme instinctivement jusqu'à une idée nécessaire et absolue qu'il donne pour base dernière à ce droit ; il appelle spontanément le droit absolu à l'appui de tout droit relatif. Prenons un exemple. Quand je reconnais à un supérieur le droit de me commander, est-ce que mon esprit ne va pas au-delà de cet homme à qui j'attribue un pareil droit sur moi ? Évidemment oui. Ce droit ne se légitime pas lui-même à mes yeux, et ce n'est point dans cet homme que j'en vois le fondement : il me faut un principe plus haut, et je ne me reconnais obligé de respecter ce droit que parce que je le regarde comme une émanation d'un droit qui subsiste par lui-même, comme une sorte de délégation du droit absolu faite dans l'intérêt de l'ordre en général. Voilà des idées qui entrent toujours dans les raisonnements que nous faisons sur l'autorité des droits que nous reconnaissons à d'autres hommes.

Comme le droit de l'homme emprunte ce caractère auguste

du droit absolu et divin, il s'ensuit que toutes les fois qu'il s'écarte de la loi morale, qui est une application de celui-ci, il n'est plus qu'une usurpation et un mensonge.

Le droit, comme nous l'avons déjà dit, ne se conçoit que dans une *personne*; c'est-à-dire dans un être intelligent et libre; étant une qualité morale, il ne peut exister dans des êtres privés de raison. Le droit *relatif* suppose une personne *relative*, dépendante, finie, comme le droit *absolu* suppose une personne *absolue*, souverainement indépendante et infinie, c'est-à-dire un Dieu personnel. On sait que les Romains déniaient aux esclaves la qualité de personne; ces malheureux étaient assimilés aux *choses*, et comme tels déclarés incapables de droits.

§ III. Des faux systèmes sur les droits et les devoirs.

Il y a, comme nous l'avons vu, d'une part un droit absolu et un devoir absolu, et d'autre part des devoirs relatifs et des droits relatifs. Nous avons vu aussi que les devoirs et les droits relatifs ont pour fondement nécessaire, les premiers le devoir absolu, les seconds le droit absolu. Que suit-il de ce principe? Il s'ensuit évidemment que tout système qui ne reconnaît pas le droit absolu et le devoir absolu ne saurait admettre des devoirs et des droits véritables entre les hommes. Ainsi toute théorie qui nie la loi morale, laquelle est l'application du droit absolu, détruit par là même le fondement de tout devoir et de tout droit parmi les hommes; sans la loi morale, il n'est pas possible de rendre raison d'aucun droit ni d'aucun devoir.

La morale de l'intérêt et le panthéisme, détruisant à la fois et la loi morale et le droit absolu, aboutissent fatalement à la ruine de tout droit et de tout devoir parmi les hommes (1).

Des systèmes qui, sans nier en principe la loi morale, la dépouillent de son caractère d'absolu, ne sauraient non plus rendre compte des devoirs et des droits qu'ils reconnaissent dans la société. Ajoutons en général que toute théorie erronée

(1) Voir plus haut p. 46 suiv. et p. 68 suiv.

sur la loi morale est par là même impuissante à expliquer d'une manière satisfaisante l'existence des droits et des devoirs relatifs. Ces théories ayant été exposées précédemment, nous ne nous y arrêterons plus. Nous dirons seulement ici un mot en particulier de la théorie de quelques philosophes contemporains sur le rapport du droit et du devoir.

Suivant l'opinion des philosophes dont nous voulons parler, le concept de droit ne serait point un concept primitif, il naîtrait du concept de devoir et ne serait ainsi qu'un concept secondaire et dérivé. Voici comment Jouffroy expose cette opinion, qui est la sienne : « Si mes semblables accomplissent leur fin, c'est parce qu'ils le veulent (ils sont libres), et, en l'accomplissant, s'ils sont chargés de l'accomplir sous leur responsabilité comme moi, il y aurait *injustice* de ma part à s'opposer à leur liberté, et de la leur à s'opposer à l'accomplissement de ma destinée par moi ; et de là l'idée qu'ils *ont le droit* d'accomplir leur fin, et l'idée que moi *j'ai le droit* d'accomplir la mienne ; de là l'idée que j'ai le devoir de respecter leur vocation, et qu'ils doivent respecter la nôtre ; de là en un mot les idées de droit, de justice, d'injustice (1). » — On le voit, Jouffroy fait dériver l'idée du droit de celle du devoir : tout homme a le *devoir* d'accomplir sa destinée ; donc il a le *droit* de ne pas être entravé dans l'accomplissement de ce devoir.

M. Saisset regarde aussi, à l'exemple de Jouffroy, la notion de devoir comme la source de la notion de droit. « Mon devoir en toute circonstance, dit-il, est de faire ce que ma raison me montre comme *bon*, et partant comme obligatoire. De là la *notion de droit*. Si c'est mon devoir, en effet, d'aller à ma fin, de tendre vers l'ordre, de faire le bien, quiconque met obstacle à l'accomplissement de ce devoir fait mal, et si celui qui fait ce mal le fait sciemment et librement, son action est moralement mauvaise. *Voilà donc mon droit* : c'est de faire tout ce dont un être raisonnable et libre ne peut me détourner sans crime (2). »

(1) *Cours de droit naturel*, leç. 29^e, tom. II, p. 412.

(2) *Morale*, dans le *Manuel de philosophie à l'usage des collèges*, p. 353. Paris 1846.

Il est donc constant que pour ces philosophes la notion de droit est une notion secondaire, dérivée, qui naît de la notion de devoir.

Cette théorie, à la prendre d'une manière générale et absolue, est précisément l'inverse de la réalité. La notion de devoir n'est et ne peut être qu'une notion dérivée. Rien de plus évident. D'où vient que l'homme a le *devoir* de faire telle ou telle chose? C'est qu'il existe un *droit* supérieur qui l'impose : le devoir présuppose toujours le droit, et il n'en est que l'effet. Par conséquent, l'idée du devoir présuppose dans l'esprit qui la conçoit l'idée du droit, par lequel le devoir est imposé; et sans l'idée du droit jamais l'esprit ne concevrait l'idée du devoir.

Ce qui aura sans doute contribué à égarer ces écrivains, c'est que, à ne considérer que l'ordre créé, fini, relatif, le devoir préexiste au droit : l'homme, nous l'avons vu, a des devoirs avant d'avoir des droits. Ils n'ont envisagé que l'homme, et ils ont voulu tout expliquer de ce point de vue restreint et essentiellement incomplet. Les notions de droit et de devoir dans l'homme ne sauraient se comprendre, si l'on ne remonte pas jusqu'à Dieu.

CHAPITRE V.

DE L'HOMME VIS-A-VIS DE LA LOI MORALE.

Nous avons d'abord étudié le Bien en lui-même ; puis nous avons vu comment il devient loi morale , de quelle manière il devient la règle de la volonté créée. Le devoir nous a ensuite apparu comme l'effet , le produit direct et immédiat de la loi : la loi étant donnée , le devoir en résulte nécessairement ; ce sont deux concepts corrélatifs. Nous avons donc exposé , à cette occasion , la nature , la source et le fondement des devoirs en général ; et pour éclaircir davantage tout ce qui se rapporte au concept de devoir , nous avons montré brièvement ce que comprend le concept de droit. Nous devons maintenant nous occuper du *sujet* dans lequel le devoir est engendré , c'est-à-dire de l'homme ; nous devons le considérer en tant qu'il est mis en rapport avec la loi morale et qu'il est lié par elle.

C'est la volonté libre de l'homme qui est directement liée par le devoir , c'est à elle que la loi s'adresse.

La morale comprend deux termes vivants : le Bien et la volonté créée gouvernée par Lui ; elle est la science de ces deux termes dans leurs rapports. Jusqu'ici nous avons étudié le premier terme se mettant en contact avec la volonté et créant ainsi le devoir ; nous devons maintenant nous occuper du second en tant qu'il est lui-même uni à la loi et par conséquent lié par le devoir qui en résulte. Nous verrons ensuite comment l'homme , par sa libre volonté , accomplit ou transgresse le

devoir, et ce que produit en lui cet accomplissement ou cette transgression.

Il faut placer ici une remarque sur le sens du mot *volonté*. Quand je parle de la volonté comme du sujet direct et immédiat de la loi, j'entends par volonté cette faculté qui, éclairée par l'intelligence, se détermine, choisit et *veut* dans l'acceptation *rationnelle* (et pas seulement *sensible*) de ce mot. La volonté, ainsi entendue, se nomme ordinairement libre arbitre.

Quoique la loi ne s'adresse *directement* qu'à la volonté libre, cependant elle concerne *indirectement*, par la volonté, l'homme tout entier. D'ailleurs les facultés de l'homme agissent de concert, et l'action de l'une ne se comprend point sans l'action de l'autre. Ainsi le libre arbitre n'agit qu'en tant qu'il est éclairé par l'*intelligence*; et son action est aussi très-étroitement liée à celle des *affections*. Du reste, l'intelligence et les affections tombent, au moyen de l'arbitre, sous l'empire de la loi; elles doivent, sous sa direction, concourir à la réalisation du bien.

Voilà pourquoi nous traiterons brièvement dans ce chapitre, non-seulement de la volonté libre, mais encore de l'intelligence et des affections considérées dans leur rapport à la loi. Nous commençons par l'intelligence.

§ I. De l'intelligence humaine considérée dans ses rapports avec la loi morale.

La loi morale est objective, distincte et indépendante de l'intelligence humaine, comme nous l'avons vu antérieurement. Ainsi, que l'homme la connaisse ou qu'il l'ignore, elle n'en existe pas moins. Voilà un premier point évident.

Toutefois il est permis d'affirmer *à priori* qu'il y a entre la loi et l'intelligence humaine un lien si étroit, que l'homme, dans son état normal, dans son état naturel, doit nécessairement pouvoir la connaître. Car la loi morale est sa règle, et il doit la suivre librement; or il ne peut la suivre sans la connaître. Voilà un second point également incontestable.

Toute la question maintenant est de savoir en quoi consiste ce lien, et comment l'homme parvient à la connaissance de la loi.

Nous établissons, en thèse générale, que la loi morale est innée à l'esprit humain, mais que celui-ci ne parvient à la connaissance explicite de cette loi que par l'enseignement. Nous ne nous arrêterons pas ici à prouver *ex professo* l'innéité de la loi morale d'une part, et de l'autre la nécessité de l'enseignement pour arriver à sa connaissance explicite; notre savant et estimable collègue M. Ubaghs a suffisamment traité cette question dans ses manuels de Logique et d'Anthropologie (1). Nous nous bornerons donc à donner quelques éclaircissements sur l'innéité de la loi morale et sur le rôle réservé à l'enseignement en cette matière. Commençons par définir ce que nous entendons par l'innéité de la loi morale.

Tous les philosophes qui proclament l'innéité de la loi morale s'accordent à entendre par là que les vérités morales ne nous viennent point du dehors, qu'elles ne sont dérivées ni de la sensation, ni de l'enseignement. Ils établissent donc une différence radicale entre la connaissance de ces vérités et celle des choses sensibles ou des faits historiques, qui nous sont attestés soit par nos sens propres, soit par le témoignage des autres hommes.

Dire que la loi morale est innée à l'esprit humain, cela ne signifie point pour nous qu'elle soit une sorte de forme de l'esprit, née ou créée avec lui; ou même une espèce d'image de la loi éternelle que Dieu aurait gravée dans l'âme au moment de sa naissance; et qui ainsi serait née avec l'âme. Défendre de cette façon l'innéité de la loi morale, c'est ou bien la détruire, en l'identifiant réellement avec un esprit créé; ou remplacer une idée par une image et affirmer une chose qui n'a pas de sens.

Voici donc quelle est notre opinion sur la manière dont la loi morale est innée à l'esprit. La loi est objective et distincte de l'esprit, puisqu'elle s'identifie avec Dieu même. Mais elle

(1) Voir *Logic. seu philosophiæ rationalis element.*, part. II, cap. I, § IV; et *Anthropol. philos. element.*, part. psychol. cap. I, § IV.

est toujours *immédiatement* présente à l'esprit ; il n'y a entre elle et lui aucune forme , aucune idée , aucune entité intermédiaire. De plus , il y a entre la loi morale et l'esprit humain une profonde affinité ; l'esprit est fait pour la voir , pour la connaître , il est *prédisposé* à cette vue , à cette connaissance , il *aspire et tend naturellement* à cette connaissance. Cette tendance , cette aspiration , cette prédisposition native de l'esprit à connaître la loi morale se traduit même originellement , avant que la connaissance devienne explicite , en certains actes dans le sens où nous allons l'expliquer , en définissant le rôle de l'enseignement. Cette explication fera comprendre de plus en plus de quelle manière les vérités morales sont innées , en même temps qu'elle fera voir pourquoi , bien qu'innées , elles ne sont pas toujours et nécessairement connues de l'esprit.

La connaissance humaine , dans le sens propre du mot , se compose de deux éléments formels , l'*intuition* primitive et la *réflexion* (1). L'intuition primitive est une perception vague , confuse , indéterminée ; c'est une certaine appréhension qui n'offre à l'esprit rien de déterminé , rien de précis , rien de fixe ; l'esprit voit , il est vrai , mais sans se rendre compte de sa vision , sans avoir conscience de son acte. Ce premier élément de la connaissance existe antérieurement à toute instruction ; il est primitif , contemporain du premier acte de l'esprit ; or l'esprit *agit* toujours : c'est une force , et toute force est essentiellement *active* , il n'y a point de force sans quelque acte , si imparfait qu'on le suppose d'ailleurs.

Ainsi , pour appliquer ce principe à la loi morale , nous disons que l'esprit en a toujours et antérieurement à tout enseignement une perception vague , confuse , indéterminée. Toutefois dans cette première période de l'exercice de l'activité intellectuelle , il n'y a pas encore connaissance dans le

(1) La différence que nous mettons entre l'intuition primitive et la réflexion est précisément celle que Leibniz , dans ses *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain* , établit entre la *perception* insensible et l'*aperception* , c'est-à-dire la perception réfléchie. Ce profond penseur montre très-clairement contre Locke que l'esprit humain *perçoit* une foule de choses sans les *apercevoir* , c'est-à-dire sans les remarquer et les distinguer.

sens propre de ce mot, car l'esprit ne distingue rien, ne définit rien, ne précise rien, ne *remarque* rien : il n'a pas même conscience de son acte, il ne sait ni qu'il voit ni ce qu'il voit. On n'a donc point tort de ne pas placer dans ce premier acte ce qu'on appelle communément l'exercice et l'*actualisation* de la faculté de connaître; cette actualisation suppose un acte défini, déterminé, complet dans son genre; jusque-là la raison n'est qu'une simple faculté, mais une faculté vivante, et, par conséquent, douée d'une énergie et d'une activité nécessaire. Les scolastiques ont très-justement désigné ce premier terme de la connaissance, sans toutefois l'avoir analysé rigoureusement, sous le nom de connaissance potentielle ou *in actu primo* (1).

(1) Le procédé psychologique dont nous parlons se répète chaque jour en nous, et avec un peu d'attention chacun pourra le remarquer. Combien de fois en effet ne nous est-il pas arrivé de dire, après avoir *reconnu* une vérité frappante par suite d'une lecture, d'un entretien ou d'une méditation : *c'est vrai, je le savais, mais je n'y avais jamais pensé, je n'y avais jamais réfléchi*? Et comment le savions-nous, sinon parce que cette vérité étant toujours présente à notre esprit, nous l'avions *vue*, mais sans la *regarder*, et par conséquent sans la distinguer? La seule différence qui existe sous ce rapport entre l'esprit déjà cultivé et celui qui ne l'est point, c'est que le premier peut, en vertu de sa propre énergie, *fixer* et découvrir ainsi des vérités nouvelles sans qu'un autre les lui montre, tandis que ce travail est impossible au second; l'un a des principes et un instrument, le langage, l'autre n'a rien encore, puisqu'il est privé de conscience. — Essayez de penser aux idées intellectuelles et morales sans le secours des mots, et vous verrez le même phénomène se reproduire. Écartez, si vous le pouvez, toute parole de votre esprit, et il ne vous restera qu'un sentiment vague, confus, indéterminé, des choses qui vous sont le mieux connues; c'est toujours cette intuition primitive inhérente à la raison humaine, laquelle ne perd jamais complètement de vue son objet. — Enfin tout homme quelque peu exercé à la réflexion ne se sent-il pas sans cesse comme enveloppé, pressé, imprégné des vérités d'un ordre supérieur à la sphère des sens et des existences créées? Ce dernier phénomène est difficile à exprimer nettement, et à faire comprendre à ceux chez qui la réflexion n'est point une habitude; mais il n'en est pas moins évident et indubitable pour qui sait penser. Et quelle est la cause qui le produit, sinon la présence immanente de cet ordre divin, à la fois idéal et réel, que notre esprit appréhende confusément, et dont il ne lui est pas possible de détourner sa vue?

La connaissance proprement dite ne s'engendre que par la *réflexion*. Le caractère général de la réflexion c'est l'attention : réfléchir, c'est remarquer, considérer attentivement ce qu'on fait. Par cet acte l'esprit définit, distingue et fixe l'objet de sa pensée. Dans la première perception, l'intelligence semble plutôt passive qu'active ; la vérité paraît seule agir sur elle. Par la réflexion l'intelligence réagit sur la vérité ; elle *repense* par elle-même ce qui d'abord s'était offert à sa pensée, indépendamment d'elle et à son insu. Elle acquiert ainsi la connaissance des choses que jusque-là elle voyait sans les regarder, elle les perçoit avec conscience, elle les voit en se rendant compte de cette vue ; et si imparfaite que soit encore la réflexion, l'intelligence pourtant sait qu'elle voit ; ce qui suffit, mais aussi ce qui est nécessaire pour la connaissance. La connaissance est toujours en raison directe de la réflexion : celle-là est d'autant plus claire, plus distincte, plus parfaite, que celle-ci est elle-même plus forte, plus pure, mieux dirigée.

Or l'esprit humain, dans l'ordre des vérités morales, ne peut passer originellement de la perception primitive à la réflexion sans le secours de l'enseignement. Il a besoin d'une excitation extérieure et intellectuelle qui éveille son *attention*, la dirige et lui fasse remarquer les vérités qui sont sous ses yeux, mais qu'il ne regardait point. Le but de l'enseignement est donc d'avertir l'esprit de la présence des vérités morales, de les lui montrer, de diriger sur elles son attention, et par là de les lui faire apercevoir d'une manière distincte, nette, précise. L'enseignement ne donne point les vérités, il les montre. C'est en ce sens que S. Augustin a dit avec beaucoup de raison qu'un homme qui instruit un autre homme ne remplit à son égard que la fonction de *moniteur* (1).

(1) « Verba *admonent* tantum ut quæramus res, non *exhibent* ut *move-*
rimus. » *De magistro*, c. 11. — « De universis autem quæ intelligimus, non
loquentem qui personat foris, *sed intus ipsi menti præidentem consulimus*
veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. » *Ibid.* — « La doctrine
externe, dit aussi Leibniz, ne fait qu'exciter ici ce qui est en nous. » *Nou-*
vaux Essais, liv. I, chap. I.

Ces considérations suffisent pour faire comprendre que de l'innéité de la loi morale on aurait tort de conclure que tous les hommes la connaissent nécessairement. D'un autre côté, comme il y a entre la loi et l'intelligence humaine une affinité profonde, il s'ensuit que l'homme doit la connaître avec la plus grande facilité. Il suffit qu'elle lui soit montrée par l'enseignement, pour qu'il la distingue et la connaisse, *du moins dans ses premiers principes*. Je dis : *dans ses premiers principes*; car il y a une grande distinction à établir pour la facilité de la connaissance entre les premiers principes et les principes secondaires ou l'application des principes, en général; pour saisir les premiers principes, il suffit que l'attention de l'esprit soit éveillée et appelée sur eux, tandis que pour connaître les principes secondaires ou pour appliquer les principes en général à des cas particuliers, il faut un plus grand degré de réflexion et en même temps une réflexion bien dirigée.

D'après cela, il est permis d'affirmer *a priori* que les premiers principes de la morale sont connus de tous les peuples du monde, parce que partout il y a nécessairement quelque enseignement social, si imparfait qu'on le suppose. Aussi chez tous les peuples on trouve la croyance à une règle qui prescrit certaines choses et en défend d'autres. On ne saurait en dire autant des principes secondaires ou de l'application des principes à des cas particuliers.

§ II. Des affections.

Nous exposerons brièvement dans ce paragraphe : 1^o la nature de l'affection en général, 2^o ses rapports avec la loi morale; puis 3^o nous dirons un mot des fausses doctrines sur ce point.

I.

L'âme est douée d'une activité radicale; elle est elle-même une force active, toujours agissante; de cette activité radicale naissent les différentes puissances ou facultés de l'âme. Ainsi, comme force sensible, elle produit la sensibilité; comme force

cognoscitive, elle produit l'intuition et la réflexion ; et enfin comme force volitive, elle engendre l'affection et l'arbitre (1). Nous prenons ici l'affection dans le sens strict du mot. Car on peut distinguer deux sortes d'affection, celle qui est aveugle et celle qui est accompagnée d'une certaine connaissance. — L'affection aveugle, que l'on nomme plus proprement *instinct*, est un mouvement de la puissance sensible ; ce mouvement tend vers un objet inconnu. L'affection, prise dans l'acception propre de ce mot, est un mouvement précédé et accompagné de connaissance, du moins dans le sens large de cette expression, il n'y a point d'affection sans quelque perception : *ignoti nulla cupido*, bien qu'il ne soit pas nécessaire que cette perception soit réfléchie. On pourrait définir l'affection proprement dite, *un mouvement de la force volitive vers un objet perçu par l'intelligence*.

II.

L'affection, considérée en soi, est dépourvue de liberté, en sorte que la loi morale ne l'atteint point directement et immédiatement. Mais en tant qu'elle est sous la direction du libre arbitre, elle a une liberté participée et tombe ainsi sous l'empire de la loi morale, elle devient susceptible d'imputation morale. Dès lors l'affection peut être moralement bonne ou mauvaise, louable ou blâmable, selon qu'elle est ou non conforme aux prescriptions de la loi. C'est un devoir pour l'homme de gouverner ses affections d'une manière conforme aux préceptes de la morale.

Les affections peuvent aider puissamment l'arbitre dans la réalisation du bien ; elles l'excitent et le soutiennent en lui communiquant une certaine vivacité et parfois une sorte d'exaltation qu'il ne trouverait point en lui-même, et qui rendent la pratique du bien facile, douce, agréable. Mais lorsque les affections se portent vers le mal, lorsque surtout elles sont déjà dépravées, elles exercent sur l'arbitre la plus funeste influence. On peut dire, en général, que les affections jouent un très-grand rôle dans l'ordre moral.

(1) Voir Gioberti, *Del Buono*, c. 2.

III. Des fausses doctrines sur les affections.

Il y a sur les affections deux sortes de doctrines diamétralement opposées et qui sont également fausses.

1° Les Stoïciens condamnaient toute affection comme mauvaise, comme une faiblesse et une maladie de l'âme contraire à la raison (1). Conséquemment à ce principe, ils enseignaient que le sage doit travailler à éteindre entièrement toute espèce d'affections. Cette doctrine est fausse. Les affections ne sont point mauvaises en soi, pas plus que l'intelligence et le libre arbitre; elles font partie intégrante de la nature humaine. L'homme ne doit donc pas chercher à les éteindre, mais il doit s'efforcer de les diriger conformément à la loi morale. D'ailleurs il est impossible à l'homme d'éteindre en soi toute affection; il ne peut pas détruire sa nature, et le sage des Stoïciens est une abstraction.

2° Il est d'autres philosophes (ou du moins des hommes se disant tels) qui proclament au contraire la légitimité absolue de toutes les affections, quelles qu'elles soient. Selon eux l'homme ne doit point diriger ses affections d'après une règle morale inflexible; il ne doit ni les réprimer ni les contenir, mais les laisser se développer librement et sans entrave. Ces réformateurs posent en principe que la nature est parfaitement saine et pure; et de là ils concluent que tout ce qui se manifeste en elle est légitime et bon. Ainsi raisonnent Saint-Simon, Fourier et plusieurs de leurs disciples. Suivant Fourier l'homme n'a d'autre loi que l'*attraction passionnée*; c'est là la loi régulatrice des destinées humaines: il suivra cette loi *en s'abandonnant à la tendance des passions*. Les passions sont une impulsion divine. Il faut donc leur laisser un libre essor, sous peine de méconnaître l'œuvre de Dieu.

Cette doctrine abjecte repose sur une double erreur: la négation de la loi morale et la négation de la chute originelle. Il est faux que la nature humaine soit aujourd'hui entièrement saine et pure; elle est, au contraire, visiblement altérée, corrompue, dégradée: elle incline violemment au mal, et

(1) Diog. Laert., *De vitâ philos.*, lib. 7, segm. 110.

tant qu'elle n'a pas été *restaurée* par la grâce de Jésus-Christ , elle ne fait le bien qu'avec une extrême difficulté. Quiconque voudra seulement se regarder soi-même ratifiera volontiers la vérité de ce que j'affirme. D'ailleurs , quand même la nature humaine serait pure , la doctrine Fouriériste et Saint-Simonienne serait encore fausse , parce qu'elle méconnaît l'existence de la loi morale. Prétendre que l'homme doit laisser les passions se développer librement et sans entrave , c'est nier qu'il existe une loi souveraine et nécessaire à l'empire de laquelle tout homme soit tenu d'assujettir ses passions ; c'est proclamer l'indépendance complète de l'homme. L'homme n'est point un être indépendant ; ses affections , comme son intelligence et son libre arbitre , sont soumises à une règle ; il est tenu de développer toutes ses facultés d'une manière conforme à cette règle. Hors de là c'est l'athéisme et l'immoralisme.

La doctrine de Saint-Simon et de Fourier est la doctrine la plus dégradante et la plus anti-sociale qui se puisse imaginer. Si jamais elle était acceptée par la société , tout l'édifice social s'écroulerait rapidement , toute trace de civilisation disparaîtrait , et les hommes , n'ayant d'autre guide que leurs instincts brutaux , ne tarderaient pas à se consumer de misère ou à se dévorer les uns les autres.

§ III. *Du libre arbitre.*

La volonté est libre. Tout ce qui émane de la volonté n'est pas libre pour cela , comme nous l'avons vu dans le paragraphe précédent ; les affections procèdent de la volonté , et en soi elles sont fatales. Mais pourtant la volonté est douée de liberté , elle possède *la faculté d'agir en vertu de sa propre détermination et de son propre choix*. C'est cette faculté que nous appelons *libre arbitre*. L'expression même d'*arbitre* indique une faculté qui juge , se détermine et décide.

L'arbitre réside dans la volonté , mais il n'agit point sans le concours de l'intelligence : il est nécessaire de connaître pour se déterminer et prendre une décision. C'est ce qui a

fait dire à S. Bonaventure que *le libre arbitre commence dans l'intelligence et se consomme dans la volonté* (1).

Avant de considérer le libre arbitre de l'homme plus particulièrement dans ses rapports avec la loi morale ; il ne sera pas inutile de dire quelques mots sur la liberté en général.

Nous ferons d'abord observer que le pouvoir de transgresser la loi et par conséquent de faire le mal n'appartient pas du tout à l'essence de la liberté : pouvoir transgresser la loi est une imperfection et un défaut, tandis que la liberté est une perfection ; or jamais l'imperfection ne peut être de l'essence de la perfection. Dieu est libre, les bienheureux qui jouissent de la vision de Dieu dans le ciel sont libres, et là assurément le pouvoir de faire le mal n'existe point (2). « Voilà, dit Bossuet, dans ma liberté un trait défectueux, *qui est de pouvoir mal faire* ; ce trait ne me vient pas de Dieu, mais il me vient du néant dont je suis tiré. Dans ce défaut, je dégénère de Dieu qui m'a fait ; car Dieu ne peut vouloir le mal... Mon Dieu, voilà le défaut et le caractère de la créature ! Je ne suis pas une image et ressemblance parfaite de Dieu, je suis seulement fait à l'image : j'en ai quelque trait, mais parce que je suis, je n'ai pas tout : et on m'a tourné à la ressemblance, mais je ne suis pas une ressemblance, puisqu'enfin je puis pécher. Je tombe dans le défaut par mille endroits... ; mais l'endroit où je dégénère le plus, le faible, et, pour ainsi dire, la honte de ma nature, c'est que je puisse pécher (3). »

Il est donc permis de dire que non-seulement le pouvoir de transgresser la loi n'appartient point à l'essence de la liberté,

(1) « Patet quod libertas arbitrii, sive facultas quæ dicitur liberum arbitrium, *in ratione inchoatur, et in voluntate consummatur*. Et quoniam penes illud principaliter residet, penes quod consummatur, ideo principaliter libertas arbitrii... in voluntate consistit. » *In lib. II Sentent. dist. 23, p. 1, q. 6.*

(2) « Talem, dit S. Anselme, oportet dare definitionem libertatis arbitrii quæ nec plus nec minus illâ contineat. Quoniam ergo liberum arbitrium divinum et honorum angelorum peccare non potest, *non pertinet ad definitionem libertatis arbitrii posse peccare. Denique nec libertas nec pars libertatis est proinde peccandi potestas.* » *Dialog. de libero arbitrio, c. 1.*

(3) *Élévations sur les mystères*, 7^e sem., élév. III^e.

mais que la liberté parfaite exclut nécessairement ce pouvoir. Aussi longtemps que la liberté peut faillir, elle est imparfaite ; elle n'est véritablement parfaite que quand elle s'exerce sans pouvoir faillir : l'arbitre parfait est celui qui se détermine et se décide toujours d'une manière conforme à la raison. C'est là l'idéal de la liberté.

La liberté de l'homme dans son état actuel comprend le pouvoir de transgresser la loi ; et même notre volonté incline plus fortement au mal qu'au bien.

Nous ne pouvons nous arrêter à établir *ex professo* que l'homme possède réellement la liberté ; cette question est traitée dans le cours d'*Anthropologie*. Nous devons seulement considérer ici le libre arbitre de l'homme dans ses rapports avec la loi morale.

C'est le libre arbitre qui est le terme direct et immédiat de la loi morale, c'est à lui qu'elle s'adresse, c'est lui qui est chargé de diriger les autres facultés selon les règles de l'ordre établi de Dieu. C'est donc le libre arbitre qui fait de l'homme un être moral, capable de bien et de mal moral, un être responsable de ses actes ; sans le libre arbitre point de responsabilité possible. On comprend aussi par là que le libre arbitre fait la principale noblesse de l'homme. C'est par lui que l'homme s'unit au Bien, y participe, et entre ainsi dans une communion intime avec Dieu, travaillant sous sa direction à la réalisation du plan que cet auteur de son être a conçu et voulu de toute éternité. Mais d'un autre côté l'abus d'un don si excellent doit plonger l'homme dans un abîme de dégradation. Car l'arbitre humain peut violer la loi, il peut troubler l'ordre divin qui régit le monde, il peut s'opposer à la volonté de Celui qui l'a fait.

Néanmoins, il est bon de le remarquer, notre libre arbitre ne peut jamais aller jusqu'à détruire le plan de la Providence dans le gouvernement du monde moral. La liberté humaine est une liberté finie et limitée qui demeure soumise, même dans ses écarts, à l'action de la Providence divine. Dieu lui permet de se déployer à son gré dans certaines limites ; mais il sait aussi la contenir sans la violer : il lui

dit comme à la mer : *Tu iras jusque-là , mais là tu briseras l'orgueil de tes flots* (1).

Il y a des écrivains qui considèrent la liberté humaine comme une faculté pleinement indépendante, pouvant se déployer sans règle et sans frein, au gré de ses caprices. Aussi l'existence d'une loi morale, extérieure à l'homme et lui imposant un lien, est, à leurs yeux, inconciliable avec la liberté. Nous ne dirons que deux mots sur cette étrange doctrine. La liberté créée ne saurait se confondre avec l'indépendance ; l'indépendance absolue n'appartient qu'à Dieu, parce que Dieu seul est par soi ; et encore l'indépendance divine est nécessairement réglée par la raison. Prétendre que la volonté humaine n'est libre qu'autant qu'elle est affranchie de toute règle, c'est tomber dans l'athéisme ; car s'il existe un Dieu intelligent et sage, toute force, toute faculté doit avoir sa loi suivant laquelle elle agisse et se développe : c'est l'ensemble de ces lois qui constitue l'ordre universel (2).

C'est en vertu de son libre arbitre que l'homme est la *cause morale* de ses actes, c'est par là qu'ils lui sont *imputables*. On distingue *l'imputabilité* et *l'imputation*. L'imputabilité est cette qualité qui fait qu'un acte peut être attribué à un agent comme à sa cause morale ; l'imputation est un jugement pratique par lequel on attribue réellement un acte à quelqu'un comme à sa cause morale. Il ne suffit pas, et il n'est point nécessaire que quelqu'un soit la cause physique d'une chose, pour qu'elle lui soit imputable, il doit en être la cause morale ; et l'homme n'est cause morale d'une chose qu'en tant qu'elle procède de sa libre volonté. Néanmoins il n'est pas nécessaire qu'une action soit libre en elle-même pour être imputable, il suffit qu'elle soit libre dans sa cause : ce qui a lieu toutes les fois que l'on prévoit que tel ou tel effet doit résulter d'un acte qu'on pose librement.

(1) Celui qui met un frein à la fureur des flots,
Sait aussi des méchants arrêter les complots.

(2) Nous avons traité avec un peu plus de détail la question de la liberté dans l'ouvrage qui a pour titre : *Les dogmes catholiques exposés, prouvés et vengés des attaques de l'hérésie et de l'incrédulité* ; tom. I, liv. VII, chap. II.

CHAPITRE VI.

DU BIEN ET DU MAL MORAL.

Les moralistes distinguent d'ordinaire trois sortes de biens : le Bien en soi, le bien physique et le bien moral dans le sens strict de ce mot. 1^o Le Bien en soi c'est Dieu s'aimant lui-même et aimant les conceptions de son intelligence. 2^o Le bien physique réside dans les choses créées, en tant qu'elles sont l'expression de l'image des conceptions divines; il consiste donc dans la conformité *matérielle* des créatures avec la volonté absolue de Dieu. Ainsi les choses créées, et en elles-mêmes, et en tant qu'elles suivent fatalement les lois de leur nature, sont bonnes, mais d'une bonté purement *physique*; elles ne sont point bonnes *moralement*. « Quand un arbre, dit M. Saisset, se nourrit des sucs de la terre, quand une rivière suit son cours, quand la terre parcourt son orbite autour du soleil, cela est bien, cela est bon; mais cela n'est pas un bien moral, par la raison très-simple que la terre, un arbre, une rivière, vont à leur fin sans le vouloir, sans y concourir librement (1). » 3^o Le bien moral consiste *dans la conformité libre de la volonté créée avec la volonté absolue de Dieu*. La créature intelligente et libre participe d'une manière spéciale au Bien en soi : elle agit avec connaissance et liberté; elle connaît le Bien et peut l'embrasser ou le répudier : si elle l'embrasse en agissant en conformité avec lui, elle fait bien, et c'est là

(1) *Morale*, v, § 2.

le *bien moral*. Ses actes sont bons, non plus seulement de cette bonté qui accompagne tout acte matériellement conforme à l'ordre établi de Dieu, mais d'une bonté morale; et la créature libre devient elle-même par là *moralement bonne*.

Il est facile d'apercevoir le lien qui rattache ce chapitre à ceux qui précèdent. Nous avons d'abord étudié le Bien en lui-même, puis nous l'avons vu devenant loi morale; à ce titre, il engendre, il crée dans la volonté humaine le devoir, l'obligation morale: or c'est l'accomplissement libre du devoir qui constitue le bien moral, comme aussi c'est la transgression libre du devoir qui constitue le mal moral. Nous allons traiter un peu plus longuement dans ce chapitre de ces notions, ainsi que de celles de mérite et de démérite, qui en sont la conséquence immédiate.

§ I. De la vertu.

Vertu signifie force, vigueur; et l'on a justement donné ce nom à la pratique du bien, parce que, depuis la chute, il faut à l'homme une certaine force pour faire le bien. D'ailleurs c'est l'accomplissement du devoir qui fait la véritable force de l'âme.

Par vertu on entend généralement une habitude du bien; et l'on appelle homme vertueux celui qui fait habituellement le bien. Cependant les actes bons posés librement par la volonté se nomment aussi actes vertueux, et, de cette manière, l'acte vertueux ne se distingue point de l'acte moralement bon.

La vertu, considérée comme une habitude de l'âme, peut se définir en général, *une perfection de l'âme qui la dispose à faire le bien plus facilement*. Cette habitude est ou *acquise* ou *infuse*. Elle est acquise, lorsqu'elle a été produite dans l'âme par la répétition fréquente d'actes bons. Elle est dite infuse, lorsque Dieu l'a mise en nous sans notre coopération: c'est ainsi que la foi, l'espérance et la charité sont des habitudes infuses dans l'âme de l'enfant qui vient d'être baptisé; elles le prédisposent à croire, à espérer, à aimer, d'une foi, d'une espérance et d'un amour surnaturels. Mais ces vertus, appar-

tenant à l'ordre surnaturel, sont du ressort de la théologie et non de la philosophie.

Que si l'on considère la vertu plus particulièrement en rapport avec l'action, on pourra l'appeler avec Kant *la force morale de la volonté d'un homme dans l'accomplissement de son devoir*.

Aristote et bon nombre de moralistes à sa suite enseignent que la vertu consiste dans le milieu entre deux vices (1); en sorte que, pour ces philosophes, ce milieu devrait être regardé comme une sorte de règle et de mesure de la vertu. La loi de la vertu, dit Aristote, est de marcher constamment entre le trop et le trop peu (2). C'est donc par ce juste milieu que l'on doit décider si une action est vertueuse ou non. De là ces formules : *In medio virtus — medio tutissimus ibis — medium tenuere beati*.

Observons seulement qu'Aristote entend par *milieu* non le milieu en soi ou le milieu de la chose (το τοῦ πραγματος μεσον), mais le milieu par rapport à nous (το μεσον προς ἡμας), c'est-à-dire ce qui pour nous, eu égard à notre état et aux circonstances, n'est ni trop ni trop peu (3).

Cette manière d'envisager la vertu est fausse. Ce milieu dont on parle n'est point un principe, et jamais il ne peut servir de règle absolue pour établir la différence entre le vice et la vertu. « La différence entre le vice et la vertu, comme Kant le remarque avec beaucoup de justesse, ne peut jamais se trouver dans les degrés de l'accomplissement de certaines maximes à suivre; elle ne doit être cherchée que dans leur *qualité* spécifique (leur rapport à la loi) (4). »

En d'autres termes, ce qui constitue la vertu, ce qui fait ou qu'un acte est vertueux, ou qu'une habitude est vertueuse, c'est uniquement la conformité à la loi morale et non pas ce

(1) « μεσότης δὲ δυο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἑλλειψιν. » *Eth. Nicom.* II, 6.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.* 5.

(4) *Introd. à la morale; V. Principes métaph. de la morale*, trad. de Tissot, 2^e éd., p. 52.

milieu entre deux vices. Il est vrai que d'ordinaire la vertu tient ce qu'on appelle le juste milieu ; ainsi , par exemple , la vertu de force tient le milieu entre l'audace et la lâcheté. Et c'est là sans doute ce qui a conduit Aristote à faire consister la vertu dans le milieu entre deux vices (1). Mais il a pris pour un principe et pour une règle absolue quelque chose de purement accidentel. La vertu n'est point vertu , *parce qu'elle* tient ce milieu , mais uniquement parce qu'elle est conforme à la loi. D'ailleurs il est des vertus où il n'y a point de milieu possible , parce qu'il n'y a point d'excès possible : par exemple , dans l'amour de Dieu. Mais enfin , quand même ce milieu existerait toujours , la théorie d'Aristote n'en demeurerait pas moins fausse et anti-philosophique , parce que ce n'est point là ce qui donne à la vertu son caractère (2).

Entrons maintenant dans quelques développements pour placer dans un plus grand jour le véritable concept de vertu.

Ce qui constitue la vertu , avons-nous dit , c'est la conformité avec la loi morale , base et règle absolue de tout bien. S'il en est ainsi , il s'ensuit que la vertu réside dans la conformité de la volonté avec l'ordre : qu'est-ce en effet que la loi morale , sinon le commandement qui prescrit l'observation des rapports conçus et voulus par Dieu ? Or c'est précisément cet ensemble de rapports qui constitue l'ordre général. Les observer , les maintenir , c'est donc se conformer à l'ordre , c'est être dans l'ordre. Voilà pourquoi S. Augustin a pu définir avec une profonde vérité la vertu , *l'amour de l'ordre*. L'homme vertueux , comme tel , aime l'ordre , il agit en conformité avec l'ordre ; et de cette manière il est lui-même dans l'ordre.

De l'ordre naissent l'harmonie et la beauté. La vertu est harmonieuse et belle , parce qu'elle est l'expression de l'ordre ; tandis que le vice est discordant et laid , parce qu'il est l'image

(1) Aristote était toujours guidé par des notions empiriques ; il ne voyait guère que l'expérience , et les faits ordinaires et communs lui fournissaient ses principes de philosophie. Aussi n'y a-t-il rien de vraiment philosophique dans tout ce qu'il a écrit sur la morale.

(2) Grotius a déjà combattu cette théorie d'Aristote sur la vertu , *De jure belli et pacis*, Proleg. art. 39. — Voir aussi Gerdil , *Philos. mor. institut.*, disp. iv.

du désordre. De là donc l'idée du *beau* moral. Le beau moral dans l'homme est cette harmonie qui résulte de la libre observation de l'ordre. Cette beauté croît à mesure que l'observation de l'ordre est plus parfaite et qu'elle demande en même temps plus de sacrifice de la part de l'arbitre. Elle peut s'élever ainsi jusqu'au sublime, qui le plus souvent se confond avec l'héroïsme.

Ces idées, considérées de près, nous conduisent jusqu'à Dieu. On peut dire que la vertu consiste dans la ressemblance de l'homme avec Dieu. Car en se conformant à l'ordre, que fait-on ? On se conforme aux conceptions, aux pensées de Dieu, et par conséquent à ses perfections, à sa propre nature, dont l'ordre n'est que le reflet : imiter l'ordre, c'est imiter Dieu. Donc l'homme, par la pratique de la vertu, devient semblable à Dieu (1). Que si l'on considère la vertu plus particulièrement sous son côté actif, c'est-à-dire en tant qu'elle agit dans la volonté humaine, on pourra dire qu'elle consiste, en général, dans *l'amour de Dieu*. En aimant l'ordre, on aime les conceptions de Dieu, on aime ses pensées, ses perfections, sa nature, on l'aime lui-même : donc, si la vertu consiste dans l'amour de l'ordre, il est vrai de dire aussi qu'elle consiste dans l'amour de Dieu (2).

Il suit de là que toute vertu renferme, du moins *implicitement*, l'amour de Dieu. Je dis *implicitement* et non *explicitement*, car peu d'hommes ont l'intention formelle de faire un acte d'amour de Dieu, lorsque, par exemple, ils secourent un malheureux ou remplissent un devoir quelconque à l'égard de leurs semblables. Si pourtant ils agissent par amour du bien, ils agissent aussi, quoique sans le remarquer, par amour de Dieu ; et leur acte est un acte d'amour de Dieu.

(1) Platon a déjà défini la vertu, *la ressemblance avec Dieu*, *ὁμοιωσις θεῷ*. Cicéron traduit et commente en ces termes la définition de Platon : « Est autem virtus nihil aliud quam in se perfecta et ad summum perducta natura ; est igitur *homini cum Deo similitudo*. » *De legibus*, lib. I, c. 8. — Je crois toutefois que ni Platon ni Cicéron ne voyaient clairement par quoi et comment la vertu est la ressemblance de l'homme avec Dieu.

(2) S. Augustin dit aussi : « Quod si virtus ab beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi *summum amorem Dei*. » *De moribus eccl. cath.* c. xv, n. 23.

Ce que nous avons dit jusqu'ici montre suffisamment combien la vertu élève et perfectionne l'homme. Le perfectionnement moral de l'homme consiste dans la pratique de plus en plus parfaite du bien, de même que son perfectionnement intellectuel consiste dans l'accroissement progressif de la connaissance. La vertu est donc la perfection morale de l'homme. Mais dans cette vie il n'y a point de perfection absolue ; l'homme est toujours *perfectible*, il n'est jamais *parfait*. Plus l'homme est vertueux, plus il se perfectionne, plus il approche du type suprême de la perfection, vers lequel il doit tendre sans cesse, et qui n'est autre que Dieu lui-même, le Bien absolu. Jésus-Christ dans l'Évangile nous invite à aspirer sans relâche à cette perfection dont Dieu est le type souverain : *Soyez parfaits*, dit-il, *comme votre Père céleste est parfait*.

L'ordre moral ou l'ordre du bien étant l'ordre le plus élevé, l'ordre suprême auquel tous les autres se rapportent, il s'ensuit que le perfectionnement moral est le plus important, et que par conséquent la vertu est supérieure à tout le reste. Donc plus l'homme est vertueux, plus il est noble, plus il est digne d'être honoré et respecté. La vertu est la première des noblesses.

Nous ferons une dernière remarque avant de terminer ce paragraphe.

L'homme ne pratique point le bien par la seule énergie de sa volonté, il a besoin pour le faire d'être attiré et soutenu par le Bien suprême, qui est Dieu. Étant une créature, l'homme doit toujours être aidé et soutenu par le Créateur, dans son action aussi bien que dans son existence : tout son être, toute son activité réclament à tous les instants l'appui de Dieu. Mais en outre l'action de l'homme a besoin d'être élevée, ennoblie par l'action divine pour devenir proportionnée au bonheur surnaturel qui nous est destiné. Enfin dans l'état actuel de notre nature déchue, le secours incessant et particulier de Dieu nous est plus nécessaire encore pour la pratique de la vertu. C'est ce secours particulier, c'est cette action spéciale de Dieu, dont la nécessité ne saurait être niée que par ceux qui n'ont jamais approfondi les mystères de l'ordre moral, que les théologiens appellent du nom de *grâce*.

§ II. *Du mal moral et du vice.*

Nous venons de voir en quoi consistent le bien moral et la vertu ; nous devons parler maintenant du mal et du vice. Il est vrai que l'objet propre de la morale est , comme nous l'avons dit , le Bien considéré dans ses rapports avec la volonté créée ; d'où il suit que cette science doit surtout s'occuper de l'étude du Bien , de ses prescriptions , de la manière dont il entre en rapport avec la volonté , de la participation de celle-ci au Bien et des effets qui en résultent. Mais nous ne connaîtrions qu'imparfaitement les relations du Bien avec la volonté , si nous ne savions comment elle peut s'en éloigner , s'en détacher , et quelles sont les conséquences de cette séparation. L'étude du mal moral et de ses suites fait donc partie intégrante d'un cours de morale : l'étude du bien appelle l'étude du mal comme quelque chose de tristement corrélatif.

La volonté est libre. Le Bien , en se posant devant elle et en lui commandant , engendre le devoir : si elle obéit , elle fait bien , et de là la vertu ; si elle désobéit , elle fait mal , et ainsi naît le vice. Le mal moral a donc sa source dans le mauvais usage de la liberté : il consiste dans la désobéissance et l'opposition à la loi morale , de même que le bien , son contraire , consiste dans l'obéissance et la conformité à la loi. En accomplissant les prescriptions de la loi , l'homme participe au Bien , et il est bon ; en les transgressant , il s'écarte du Bien , et il devient mauvais.

Un acte est donc *mauvais moralement* lorsqu'il est posé librement en opposition à la loi morale. Que si des actes pareils se répètent , ils engendrent dans l'âme une propension , une inclination plus forte au mal , et c'est là ce qui constitue le vice. Le vice peut se définir en général *l'habitude du mal* , ou *l'habitude de faire des actes moralement mauvais*. C'est une corruption de l'âme produite par la répétition fréquente d'actes mauvais , et qui nous dispose à commettre le mal plus facilement. De même que la vertu est une force morale , ainsi le vice est une véritable faiblesse.

Le mal moral résidant dans l'opposition à la loi morale , il s'ensuit qu'il consiste aussi dans l'opposition à l'ordre et par

conséquent dans le désordre. En effet la loi prescrit le maintien des rapports conçus et voulus par Dieu ; or l'ensemble de ces rapports constitue l'ordre universel ; donc les violer c'est violer l'ordre , s'en écarter c'est s'écarter de l'ordre , c'est tomber dans le désordre. Le mal moral est donc toujours un désordre ; et comme nous avons défini la vertu , avec S. Augustin, *l'amour de l'ordre*, nous pourrions définir le vice , *la haine de l'ordre*. L'homme qui fait le mal ou le péché est opposé à l'ordre ; il hait , par l'acte qu'il pose , le plan conçu et voulu par Dieu , il le brise dans la sphère où s'étend son action , et il trouble ainsi l'harmonie universelle. De là la *laideur* du vice , laquelle frappe surtout les âmes vertueuses , qui , étant dans l'ordre , sentent plus vivement tout ce que le désordre a de repoussant.

En poursuivant le parallèle du vice et de la vertu , nous pouvons ajouter que , comme la vertu consiste dans la ressemblance de l'homme avec Dieu , ainsi le vice consiste dans *l'opposition de l'homme avec Dieu*. Et comme nous avons dit que la vertu , en tant qu'agissante , réside toujours dans l'amour de Dieu , de même on peut affirmer que le vice réside , du moins implicitement , *dans la haine de Dieu*. Le vice renferme la haine de l'ordre ; or haïr l'ordre c'est haïr les conceptions de Dieu , c'est haïr le reflet de ses perfections , le reflet de sa propre nature ; c'est donc haïr cette même nature , c'est haïr Dieu lui-même. Il s'ensuit que dans tout péché , dans tout vice , est renfermée , du moins implicitement , la haine de Dieu. Aussi c'est une chose bien digne de remarque que Jésus-Christ , dans l'Évangile , ne distingue que ces deux classes de personnes : celles qui aiment Dieu et celles qui le haïssent.

Enfin , de même que la vertu constitue le perfectionnement moral de l'homme , ainsi le vice est pour lui une dégradation. L'homme qui fait le mal s'éloigne de l'ordre , de l'harmonie , de la beauté ; il s'éloigne de tout ce qui est noble et élevé , il s'éloigne de Dieu , type suprême de toute perfection. Par conséquent il se dégrade et s'avilit ; et la dégradation de cet homme est d'autant plus profonde qu'il s'éloigne davantage de Dieu. Plus l'homme commet le mal , plus il est vicieux , plus aussi il devient vil et méprisable.

§ III. *Du mérite et du démérite.*

La notion du mérite est étroitement liée à celle de la vertu , et le concept du démérite à celui du mal moral et du vice. Quelques mots suffiront sur ces deux nouveaux concepts , qui , on le comprend aisément , sont des éléments essentiels d'un cours de morale.

Lorsque l'homme a fait une bonne action , lorsqu'il a posé un acte vertueux , il a acquis par cela même un titre à la récompense et au bonheur, il est devenu digne de récompense ; c'est là ce qui constitue le mérite. Le mérite est le produit direct et immédiat de la vertu. Nous pourrions le définir , *la valeur morale de la vertu* — ou encore , *le droit à la récompense, provenant de la vertu.*

Le mérite , se fondant uniquement sur la vertu , lui est toujours rigoureusement proportionné. L'homme est digne d'une récompense plus ou moins grande selon qu'il est plus ou moins vertueux.

Le démérite est l'opposé du mérite. Quand l'homme a posé un acte mauvais , il est par ce fait même devenu digne de punition et de châtiment ; c'est là ce qui constitue le démérite. Le démérite est donc l'effet direct et immédiat du mal moral et du vice : l'idée du mal emporte avec soi celle de peine , de châtiment mérité. Nous ne séparons jamais ces deux choses : sitôt que nous avons conçu la faute , nous concevons en même temps que cette faute doit être punie ; en sorte que l'idée du démérite est inséparablement unie à l'idée de la faute. Cette même idée est accompagnée dans le coupable du remords de la conscience , comme l'idée du mérite est accompagnée dans l'homme vertueux du bon témoignage que la vertu se rend à elle-même.

Le démérite étant la conséquence de la faute et se fondant uniquement sur elle , il lui est strictement proportionné : l'homme est digne d'un châtiment plus ou moins fort , selon qu'il est plus ou moins coupable. La faute est la mesure du démérite , comme la vertu est la mesure du mérite.

CHAPITRE VII.

DE LA SANCTION DE LA LOI MORALE.

Le mérite et le démérite sont les concepts intermédiaires qui unissent d'une part la vertu au bonheur comme récompense, et de l'autre le vice au malheur comme punition. Le mérite contient la promesse de la récompense, le démérite la menace du châtimement. Or la récompense ou le bonheur d'un côté, le châtimement ou le malheur de l'autre, voilà la sanction de la loi morale.

Nous avons vu, en parlant du Bien devenu loi morale, qu'il commande à la volonté avec une autorité souveraine, et qu'en commandant il *promet* de récompenser l'obéissance et *menace* de punir la transgression. Nous avons vu ensuite comment la volonté, en obéissant à la loi, devient bonne et vertueuse, et acquiert ainsi un titre à cette récompense *promise*, ou bien comment, en contrevenant aux prescriptions de la loi, elle devient mauvaise et se rend digne par là des peines dont elle *est menacée*. Nous devons maintenant étudier de plus près ce côté de l'ordre moral; nous devons nous occuper spécialement de cette récompense et de ce châtimement qui forment la sanction de la loi.

Tel sera l'objet de ce chapitre, qui est nécessairement le dernier de la partie générale et théorique de la morale; car il ferme le cycle des rapports du Bien avec la volonté créée. Nous allons voir, dans ce chapitre, l'homme arrivé, par le bon usage de son libre arbitre, à sa fin et au bonheur, — ou bien, par

suite du mauvais usage de sa liberté, séparé à jamais de sa fin et fixé dans le malheur.

§ I. *La loi morale a une sanction.*

Toute loi, pour se faire obéir, doit avoir une garantie suffisante ; cette garantie se trouve dans la sanction. La sanction, prise dans le sens formel, c'est *la promesse d'une récompense pour ceux qui observent la loi, et la menace d'un châtiment pour ceux qui la transgressent*. Considérée objectivement, la sanction est *l'ensemble des peines et des récompenses destinées à assurer l'exécution de la loi*.

Constatons rapidement la réalité de la sanction pour la loi morale.

Que la loi morale ait une sanction, c'est une vérité évidente aux yeux de tout homme qui pense. Quiconque fait bien doit être récompensé ; quiconque fait mal doit être puni : voilà un principe qui a la valeur d'un axiome ; il n'est contredit par aucun homme sensé, et il est proclamé par tous les peuples de l'univers. La loi se révèle à la conscience comme devant récompenser le bien et punir le mal ; c'est de là que naissent, du moins en partie, le remords de la conscience, qui est chez le coupable un commencement de punition, et la satisfaction intérieure, qui est chez le juste un commencement de récompense. La sanction de la loi morale est donc pour chacun de nous une vérité évidente.

Toutefois nous ne pouvons nous contenter de cette évidence générale que le philosophe partage avec le vulgaire, nous devons tâcher d'acquérir de cette vérité une évidence réfléchie et *scientifique* ; et pour cela il faut nous rendre compte de notre conviction en analysant les éléments qui la forment. Or voici, je crois, les principaux éléments qui entrent dans notre conviction.

La sanction de la loi morale dérive nécessairement de la sainteté et de la justice de Dieu.

1^o Dieu est saint. La sainteté divine se confond avec le Bien absolu, c'est Dieu en tant qu'il s'aime lui-même : Dieu est donc la sainteté absolue comme il est le bien absolu. En vertu

de sa sainteté, il aime nécessairement ce qui est conforme à sa nature, c'est-à-dire le bien, il hait nécessairement ce qui lui est opposé, c'est-à-dire le mal. Donc il récompense nécessairement le premier et punit nécessairement le second. L'amour et la haine de Dieu ne sont point des sentiments stériles, inactifs, ne se traduisant par aucun effet extérieur; il les manifeste nécessairement à l'égard des hommes, qui sont sous sa puissance et sous sa conduite. Il manifeste son amour du bien en le récompensant, et sa haine du mal en le punissant. Pré-tendre que Dieu ne doit pas récompenser le bien et punir le mal, c'est dire qu'il peut placer sur la même ligne le bien et le mal, qu'il est indifférent à l'un et à l'autre, qu'il aime autant l'un que l'autre : c'est donc détruire sa sainteté, c'est l'anéantir lui-même.

2° Dieu est juste; il est la justice par essence, la justice souveraine et absolue. En vertu de sa justice, Dieu rend à chaque être ce qui lui est dû, il traite chaque créature raisonnable selon sa conduite, selon son mérite : c'est là ce qu'emporte l'idée de la justice divine appliquée aux créatures. Donc Dieu doit récompenser la créature libre qui se conduit bien, et punir celle qui se conduit mal. Quiconque révoque en doute cette conclusion doit nier la justice divine, et par conséquent nier Dieu lui-même.

3° La sanction de la loi morale se prouve par la nature même de cette loi. Pour le comprendre, il suffit de considérer l'objet de la loi. Que prescrit-elle en effet? Elle prescrit le maintien des rapports qui dérivent de la nature des êtres. Ceux donc qui l'observent suivent les lois de leur nature, ils sont dans l'ordre, et ils arrivent ainsi à leur fin; ceux au contraire qui la violent transgressent par là même les lois de leur nature, ils se placent dans un état contre nature, et s'éloignent ainsi de leur fin. Voilà des notions qui découlent évidemment de la nature même de la loi morale. Eh bien, si l'on veut y regarder attentivement, on verra que ces mêmes notions expriment la sanction de la loi, c'est-à-dire le bonheur et le malheur qu'entraînent son observation ou sa violation. En effet le bonheur d'un être consiste à se trouver dans un état conforme à sa nature et à atteindre sa fin; le bonheur complet n'existe qu'au

moment où la fin est atteinte ; c'est alors seulement que toutes les tendances et toutes les facultés sont pleinement satisfaites. D'un autre côté le malheur d'un être consiste à se trouver dans un état contraire à sa nature, à être privé de sa fin : tout être qui n'est point à sa place se trouve par cela même dans un état violent, dans un état de peine et de souffrance. Ainsi l'homme qui observera la loi morale sera nécessairement heureux, et par conséquent *récompensé* ; l'homme qui la violera sera nécessairement malheureux, et par conséquent *puni*.

§ II. *La sanction de la loi morale est complète et parfaite.*

1. Nous appelons sanction *complète* celle qui, d'un côté, récompense l'observation de la loi, et de l'autre en punit la transgression ; elle est incomplète si elle punit seulement la transgression de la loi sans en récompenser l'observation. Les lois humaines n'ont en général qu'une sanction incomplète : elles punissent ceux qui les violent, elles ne récompensent point ceux qui les observent. Mais la sanction de la loi morale est complète, puisque, comme nous l'avons établi, non-seulement elle punit le mal, mais elle récompense encore le bien.

2. Nous appelons sanction *parfaite* celle qui d'une part ne laisse sans récompense aucun acte conforme à la loi, et de l'autre ne laisse impuni aucun acte contraire à la loi, et qui en outre observe dans la distribution des récompenses et des châtimens une proportion rigoureuse. La sanction des lois humaines est toujours imparfaite, parce qu'elles n'atteignent jamais que les actes extérieurs, et encore ordinairement les transgressions qui ont quelque gravité. Mais la sanction de la loi morale est parfaite : il n'est pas un seul acte bon qui reste sans récompense, pas un seul acte mauvais qui demeure impuni. La raison en est simple. Dieu voit les actes les plus secrets, rien n'échappe à ses regards ; et comme il est la justice même, il doit tenir compte de la valeur morale de chaque action. La même raison prouve que Dieu doit observer dans la distribution des récompenses et des châtimens une proportion rigoureuse ; la grandeur des récompenses et des châtimens croît en

raison directe du mérite ou du démérite des actes posés par la volonté créée ; Dieu tient compte de tous les degrés de bonne ou de mauvaise volonté.

§ III. *La sanction de la loi morale s'accomplit dans une autre vie.*

Nous venons de constater la réalité et les caractères généraux de la sanction de la loi morale ; il nous reste à examiner quand et de quelle manière cette sanction s'effectue. Or voici le principe général que nous pouvons établir : la loi morale a, durant cette vie, un commencement de sanction ; mais la sanction complète et parfaite, telle que nous l'avons définie, n'existe que dans la vie future.

1. La vertu en cette vie a une certaine récompense , et le vice subit un certain châtiment. La raison en est que la vertu place l'homme dans l'ordre, dans un état conforme aux lois de sa nature ; or cet état produit de lui-même la paix, la jouissance, et par conséquent un certain bonheur. Le contraire arrive à l'homme coupable. La faute produit chez lui un certain malaise, une peine, une souffrance, parce qu'elle contrarie les lois de sa nature. Il est certain que le méchant est déjà malheureux sur la terre. On pourrait ajouter que généralement la vertu éloigne de l'homme une foule de misères physiques qui s'attachent d'ordinaire au vice.

2. La loi morale a donc réellement un commencement de sanction en cette vie. Mais d'abord il est à remarquer que ce commencement de sanction s'appuie lui-même en partie sur la sanction plus complète de la vie future : cette jouissance intime qui naît de la vertu, de même que ce malaise profond qu'engendre le vice, sont causés en partie par l'idée de la vie future. L'espoir de la récompense et la crainte du châtiment qui attendent l'homme au-delà du-tombeau ont une grande part dans la joie du juste et dans le remords du coupable ; et jamais l'âme, quoi qu'on en dise, ne peut perdre entièrement de vue ces peines et ces récompenses de l'autre vie : notre existence actuelle se rattache à une existence supérieure par des liens infinis et des plus étroits, que des esprits distraits et

superficiels peuvent ne pas apercevoir, mais qui n'en sont pas moins visibles aux yeux de tout homme attentif. Toutes les fois que nous pensons à la vertu ou au vice, nous pensons en même temps au bonheur et au malheur qui doivent les accompagner, parce que nous avons toujours sous les yeux cette sainteté et cette justice absolue de Dieu qui récompensent le bien et punissent le mal. Otez ce rapport nécessaire de la vie présente avec la vie future, et ce commencement de sanction, que nous avons défini, n'existera plus.

Au reste, cette sanction est évidemment insuffisante et incomplète. Car d'abord, durant le cours de cette vie, le juste est soumis comme le coupable à ces misères générales qui sont le triste lot de l'humanité tout entière, comme les infirmités, les maladies, les contre-temps de tout genre. Ensuite il arrive assez fréquemment que le juste est opprimé et persécuté par le coupable; ce qui assurément serait contraire à toute idée de justice, s'il n'y avait point une autre vie où tout rentre dans l'ordre. « Quand, dit J. J. Rousseau, je n'aurais d'autre preuve de l'immortalité de l'âme que le triomphe du méchant et l'oppression du juste dans ce monde, cela seul m'empêcherait d'en douter. Une contradiction si manifeste, une si choquante dissonance dans l'harmonie universelle me forcerait de la résoudre; je me dirais : tout ne finit pas pour moi avec la vie, tout rentre dans l'ordre à la mort. »

Ajoutons que, à part même ces considérations particulières, les peines et les récompenses ne sont nullement proportionnées aux actes posés par le coupable et par le juste. Souvent la vertu demande des efforts et des sacrifices dont le bonheur qu'elle procure n'est point une rétribution suffisante, tandis que, d'un autre côté, le remords qu'éprouve le coupable n'est point une punition proportionnée à la faute; d'autant plus que d'ordinaire le remords s'affaiblit à mesure que l'homme devient plus criminel.

Il existe donc une autre vie où la sanction de la loi morale s'effectue pleinement. Il nous reste maintenant à établir en quoi consiste cette sanction de l'autre vie; et par conséquent nous devons traiter du bonheur et du malheur suprêmes de l'homme, car c'est en cela que réside la sanction de la loi:

§ IV. *Du bonheur et du malheur suprêmes.*Article I. *Du souverain bonheur.*

L'idée même du bonheur complet emporte, d'un côté, l'exemption de toute peine, et, de l'autre, une jouissance pleine et entière. Ce bonheur, qui doit être la conséquence de l'observation de la loi morale, ne se réalise pas, nous venons de le voir, durant le cours de la vie actuelle, il ne peut avoir sa réalisation que dans la vie future. En quoi donc consiste-t-il ? quelle en est l'essence ? qu'est-ce qui le constitue ? Évidemment le bonheur de l'homme doit consister dans la réalisation de sa fin : dès qu'il atteint la fin de sa nature, il doit être heureux, parce que toutes ses facultés, toutes ses puissances sont pleinement satisfaites, et qu'alors aussi rien ne peut plus le contrarier. Or la fin de l'homme c'est *la possession de Dieu*.

Cette vérité est attestée par toutes les tendances et par toutes les aspirations de notre nature. L'intelligence et le cœur de l'homme aspirent à ce qui est absolu, nécessaire, immuable, infini ; il ne leur est pas possible de trouver leur satisfaction dans les créatures, dans les choses qui passent et qui sont bornées : rien de fini ne peut leur suffire. Il y a dans le cœur de l'homme comme un vide immense que la possession de Dieu seul peut combler. C'est ce qui a fait dire à S. Augustin ces paroles dont toute âme humaine éprouve, à chaque instant, la profonde vérité : « Vous nous avez faits, pour vous, ô mon Dieu, et notre cœur est dans l'agitation jusqu'à ce qu'il repose en vous (1). » Il faut en dire autant de notre intelligence ; l'infini seul suffit à la remplir. Or ces aspirations spontanées et nécessaires de notre intelligence et de notre cœur vers Dieu, qu'est-ce autre chose sinon la manifestation de notre fin, l'aspiration même de notre nature vers sa fin ?

Le souverain bonheur pour l'homme consiste donc dans la possession de Dieu. Ce terme une fois atteint, il ne peut plus

(1) « Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te. » *Confess.*, lib. I, c. 1.

y avoir en nous de désir , plus d'inquiétude , plus d'agitation , plus de recherche ; toutes nos facultés , toutes nos puissances sont satisfaites , elles sont pleinement béatifiées. Et comme alors tout est dans l'ordre , il n'y a plus rien qui puisse contrarier l'homme , ni du côté du corps , ni de la part des êtres extérieurs. Il n'y a pas non plus de crainte de perdre Dieu et avec lui le bonheur : le terme de la carrière emporte la fixation irrévocable dans le bonheur et dans le malheur , comme l'enseigne avec tant de raison le catholicisme ; la vie de l'homme qui a atteint sa fin est une vie éternelle. Aussi le bonheur ne serait-il point parfait s'il n'excluait toute crainte de le perdre.

C'est ici le lieu de faire remarquer le lien étroit qui unit la vie future à la vie présente ; celle-ci est le principe et comme l'introduction de celle-là. La vie future développe et mûrit le germe de bonheur ou de malheur qui existe ici-bas. Le juste sur la terre est uni à Dieu , il possède Dieu , mais d'une façon fort imparfaite ; dans l'autre vie , cette union se perfectionne et se développe , cette possession s'accroît en se transformant d'une manière ineffable , tandis que , d'un autre côté , tous les obstacles de ce monde sensible disparaissent ; et c'est ainsi que le souverain bonheur est réalisé.

Ce bonheur , quoique complet et parfait pour tous ceux qui atteignent leur fin , a néanmoins des degrés divers : il varie en proportion du mérite des individus.

Voilà donc quelle doit être la récompense de la vertu : la pleine et irrévocable possession de Dieu , voilà un côté de la sanction de la loi morale , voilà le terme des actes moralement bons. Ainsi la morale se termine à Dieu comme elle commence par lui ; il en est l'Alpha et l'Omega , le principe et la fin.

Article II. *Du malheur suprême.*

1. La seconde face de la sanction de la loi morale est dans le malheur. De même que le bonheur est le terme du mérite , qui découle de la vertu , ainsi le malheur est le terme du démérite , qui dérive du vice ou du mal moral. De même encore que le bonheur absolu ferme et couronne le cycle des actions

moralement bonnes ou conformes à la loi, ainsi le malheur suprême ferme le cycle des actes moralement mauvais ou contraires aux prescriptions de la loi.

2. En quoi donc consiste le malheur suprême, qu'est-ce qui le constitue? Cette question n'est point difficile à résoudre maintenant, ou plutôt elle est implicitement résolue dans la réponse que nous avons faite à la question du bonheur; car le malheur devra consister dans la privation de ce qui constitue le bonheur. Toutefois, pour être tout ensemble et plus clair et plus complet, nous dirons quelques mots du malheur en particulier.

L'essence du malheur pour l'homme consiste dans la privation de sa fin, comme son bonheur consiste essentiellement dans la réalisation de cette même fin. En effet, que doit entraîner pour l'homme cette privation de sa fin? Toutes ses puissances, toutes ses facultés, en un mot son être tout entier doit se trouver par là placé dans un état contraire à sa nature, opposé à ses tendances et à ses aspirations les plus intimes; cette privation emporte le renversement de toute la nature de l'homme, le bouleversement complet de sa substance; et ce renversement sera d'autant plus profond, que l'homme se sera, par le mauvais usage de sa liberté, éloigné davantage de sa fin. On conçoit aisément que ce renversement total, connu et senti par l'homme, est de nature à produire en lui la peine la plus vive, la douleur la plus forte.

S'il en est ainsi, comme la fin de l'homme est la possession de Dieu, son malheur suprême consistera essentiellement dans la privation ou la perte de Dieu.

Durant le cours de la vie actuelle, l'homme coupable, quoique éloigné de Dieu, qui est sa fin, n'est pas en proie à une peine toujours égale, ni tellement vive qu'elle constitue le malheur suprême. La vie présente n'est point le terme de l'activité morale de l'homme, et elle ne peut par conséquent renfermer la peine suprême, pas plus que le souverain bonheur. Le coupable, malgré le triste état de son âme, goûte encore certaines consolations, bien qu'il n'y ait rien d'intime en elles et qu'elles ne fassent guère qu'effleurer la surface de son âme; les choses sensibles servent à l'amuser, et il est distrait par

mille objets , par mille occupations diverses. Mais une fois le terme atteint , toutes les distractions , tous les amusements du voyage ont disparu : le coupable alors se trouve à jamais séparé de sa fin , et il n'y a plus rien qui puisse distraire sa pensée de cette séparation fatale.

3. Cette séparation est la conséquence immédiate et nécessaire du mal moral. L'homme qui fait le mal s'écarte par là même du Bien absolu , il se détache , il s'éloigne de Dieu ; et s'il termine sa course terrestre ainsi éloigné de Dieu , il est fixé par la mort dans cette séparation , et c'est là ce qui constitue la racine du malheur éternel.

M. Gioberti a parfaitement exprimé cette relation nécessaire entre le mal moral et le malheur suprême : « L'essence du mal moral , dit ce philosophe , consiste à placer la fin dernière hors de l'Être (1) ; ce qui emporte un renversement absolu du second cycle de la création , et par conséquent une négation du premier. Quand un esprit libre s'est arrêté dans cette condition , la peine se glisse après la faute ; car la peine est proprement la fixation dans le mal , la persévérance du coupable , devenu une seule nature avec sa perversité , à laquelle il est attaché et uni pour jamais. La créature rebelle qui a placé en elle-même la fin de ses actions , et altéré , autant qu'il était en son pouvoir , l'ordre divin du monde , vit toujours unie à l'objet qu'elle a choisi ; elle est pour l'éternité séparée de l'Être , elle jouit de sa propre misère , elle s'en repait , et elle trouve dans son erreur même le ver rongeur qui en est le châtiment. C'est en cela que consiste l'essence de la peine éternelle ; celle-ci est la perte fatale et perpétuelle de ce bien que l'homme a librement rejeté loin de lui. L'inversion du second cycle de la création , qui fut passagère et libre dans le temps , devient nécessaire et immanente dans la durée sans fin ; ainsi la marche volontaire des existences vers le mal , qui est pour ainsi dire une marche vers le néant , devient close et complète au moyen d'un divorce éternel et moral avec le premier principe et la dernière fin de sa nature (2). »

(1) C'est-à-dire , hors de Dieu.

(2) *Introd. à l'étude de la philosophie*, tom. II , p. 155, 156. Paris 1847.

4. De même que le souverain bonheur est éternel, ainsi le malheur suprême ne doit point avoir de fin ; s'il en était autrement, ce malheur cesserait d'être suprême : l'absence de terme constitue un de ses caractères intégrants. Au reste, la variation et un changement radical ne peuvent appartenir qu'à la vie d'épreuve ; l'épreuve passée, tout changement pareil deviendrait un non-sens, tout doit alors être fixé à jamais. Le coupable, une fois arrivé au terme, ne change plus, il demeure coupable ; et le malheur étant attaché à la faute comme à sa racine, il doit durer autant qu'elle, par conséquent toujours.

Conçoit-on bien qu'après cette vie l'homme coupable rede-vienne juste ? Pour le prétendre, il faudrait dire que la vie future n'est point la vie de la récompense et du châtiment, mais qu'elle est aussi une vie d'épreuve et d'expiation, où l'homme complètement séparé de Dieu peut, comme ici-bas, se convertir à lui et effacer ses fautes par la souffrance. De cette manière, l'idée de terme et de fin, laquelle néanmoins forme un caractère essentiel de l'ordre moral, serait entièrement détruite : l'homme serait toujours en marche, et jamais il n'aurait atteint le terme de sa destinée. Nous avouons ne pas trop comprendre une pareille théorie. La vie future est le terme et la conséquence de l'épreuve, elle n'en est point la continuation ; et comme l'a déjà remarqué Platon dans le *Gorgias*, les châtiments de l'enfer *tourmentent* les coupables *sans les guérir*, ils ont le caractère de *châtiments purs*. « Leur supplice, dit ce grand philosophe, n'est pour eux d'aucune utilité, parce qu'ils sont incapables de guérison (1). »

(1) « καὶ οὗτοι αὐτοὶ μὲν οὐκετι ὄνινανται οὐδεν, ἅτε ἀνίατοι ὄντες. » *Gorgias*, 523, c. — Platon reproduit la même doctrine dans la *République*, liv. X. 615 E, et dans le *Phédon*, 113. Il condamne les plus grands coupables à des supplices qui ne finiront point : « Ceux, dit-il, qui sont trouvés incurables à cause de la grandeur de leurs fautes... la Destinée vengeresse les précipite dans le Tartare, d'où ils ne sortent plus jamais : « Οἱ δ' αὖ δοξῶσιν ἀνιάτως ἔχειν διὰ τὰ μεγέθη τῶν ἀμαρτημάτων ... τοὺς ... ἢ ... μοῖρα ρίπτει εἰς τὸν Τάρταρον, ὅθεν οὐ ποτε ἐκβαίνουσιν. » *Phédon*, 113.

M. Gioberti a émis sur ce point quelques pensées fort justes. « On loue justement, dit-il, Emmanuel Kant d'avoir donné un procédé rigoureux et scientifique aux concepts moraux, en mettant en lumière la valeur absolue et apodictique de la souveraine idée du devoir. Or le dogme de l'éternité des peines s'unit logiquement avec cette doctrine, parce qu'elle emporte *l'identité absolue du malheur et de la faute*. Dire que la peine sera sans fin, c'est affirmer qu'elle durera autant que la faute même, laquelle deviendra éternelle, aussitôt que le coupable, sorti du temps, c'est-à-dire, de l'état du milieu, de voie et d'épreuve, mettra le pied dans l'éternité, qui a la valeur de rétribution, de but et de terme. On ne peut donc attaquer le dogme catholique sans nuire substantiellement à la morale, c'est-à-dire à l'essence apodictique du devoir. Ils se trompent donc beaucoup ceux qui regardent ce dogme comme étant en désaccord avec les données de la raison, à laquelle contredit véritablement le sentiment opposé des rationalistes... Ils se trompent également ceux qui couvrent leur hérésie du voile de la clémence et de la bonté divine, laquelle ne peut s'exercer en violant l'ordre moral de l'univers, au mépris éternel de la sagesse et de la justice. La bonté divine, qui est pleine de bénignité pour l'âme repentante pendant son passage sur la terre, ne peut pardonner à un esprit endurci volontairement dans le mal et sorti de l'état d'épreuve et d'expiation... La bonté divine n'est point impressionnable comme celle de l'homme, elle est souverainement raisonnable, et elle s'identifie essentiellement avec les autres perfections de l'Être absolu. La sensibilité ne peut exactement apprécier le juste et le vrai, et elle doit être soumise à la raison, même quand elle part d'un principe noble et généreux (1). »

Au reste, il nous semble que sans l'éternité des peines la sanction de la loi morale serait imparfaite. L'homme est fait pour quelque chose qui ne doit point finir; il porte ce sentiment de l'immortalité en tout, et ce qui doit finir ne produit presque aucune impression sur son âme : un enfer temporaire ne serait point un enfer. Les objections mêmes que font

(1) *Introd.* tom. III, p. 198, 199.

chaque jour les incroyants contre *l'éternité* des peines sont une preuve frappante de cette vérité. « Ils vous accordent, dit excellemment M. Nicolas, tous les supplices imaginables et toute la durée qu'il plaira de leur donner, une seule chose les révolte, c'est *l'éternité* de ces supplices : et par cela même ils en attestent la nécessité ; car cette transaction qu'ils vous proposent, ils seraient prêts à la souscrire, à chaque instant, avec leurs passions, à franchir, pour les satisfaire, l'abîme, quel qu'il fût, pourvu qu'il ne fût pas éternel, que la religion ouvrirait sous leurs pas ; de sorte que ce qui révolte l'homme est précisément ce qui l'arrête, et que le frein qu'il blanchit d'écume l'empêche de s'égarer (1). » — « L'homme est tellement infini dans ses désirs, poursuit le même écrivain, que, par l'illusion la plus bizarre et cependant la plus ordinaire, il doue de cet infini les objets les plus fragiles de ses passions. Sur le bord du tombeau, et à l'extrémité de l'âge, il entassera de l'or pour dix vies d'homme, et craindra encore d'en manquer ; dans les ardeurs de la jeunesse, il repose des rêves infinis de bonheur sur une fleur que le vent emporte, et souvent enfin, dans l'âge mûr, une minute de pouvoir présente à son ambition une profondeur de jouissance qui ne lui paraît pas trop achetée par des turpitudes et des crimes même, qui empoisonneront tout le reste de ses jours. — Voilà l'homme. — A côté de ses penchants illimités ne mettez qu'un enfer limité, quelque long qu'il soit ; et, franchement, comment pourrez-vous espérer de leur faire équilibre ? A chaque instant, on jouera de gaieté de cœur ce vain enfer contre les passions ; et celles-ci, dès lors sans frein, dévasteront le monde, excitées plutôt que ralenties par cette demi-crainte qui, une fois surmontée, les rendra plus impétueuses, et leur fera trouver, dans l'idée de son terme, une *légitimation anticipée de leurs excès*. L'homme se sentant éternel, il lui faut des espérances et des craintes qui soient à sa hauteur, à son niveau : tout ce qui est au-dessous disparaît à sa vue (2). »

Qu'on voie d'ailleurs l'énormité morale qui résulterait de

(1) *Études philosophiques sur le christianisme*, II^e part, chap. I, VIII.

(2) *Loc. cit.*

l'absence de peines éternelles : « La non-éternité de l'enfer , comme le dit fort bien encore M. Nicolas , aboutirait à ce résultat , que l'homme pourrait dire à Dieu : « Je sais que vous » pouvez me punir , je m'y attends ; mais je sais aussi que » vous ne pouvez me punir que dans une *certaine mesure* , » quelque grande qu'elle soit , passé laquelle vous serez obligé » de me pardonner , de me rendre heureux. Eh bien ! comme » je me propose un plaisir *sans mesure* de la satisfaction de » mes passions , je consens au châtement que vous me réservez ; » et , à cette condition , je puis me livrer à tous les crimes , » avec l'espérance d'être un jour dans vos bras et de pouvoir » sommer votre miséricorde de mettre un terme à votre justice. » Je le demande : une telle justice serait-elle satisfaite ? ne serait-elle pas plutôt insultée et foulée aux pieds ? et , comme nous le disions , l'idée de son terme ne contiendrait-elle pas la légitimation anticipée de tous les excès (1) ? »

Il est donc permis de conclure que le dogme catholique de l'éternité des peines est un dogme éminemment philosophique , et que les moralistes qui le rejettent semblent peu dignes du nom de philosophes.

Un auteur moderne , en parlant de ce dogme redoutable , n'a pas craint d'affirmer qu'en l'admettant , l'Église catholique souscrivait à sa propre condamnation. « Pour moi , dit M. Gioberti , je pense tout au contraire , qu'en maintenant ce dogme révélé de Dieu , sans se laisser effrayer par les clameurs , les sophismes et les passions étrangères , l'Église souscrit à la condamnation des sectes qui attaquent ce dogme , et ajoute une belle et puissante preuve aux titres nombreux de sa divine origine. *Un temps viendra , je le crois , où tout moraliste d'autorité tiendra pour certain ce dogme redoutable et salutaire , et le regardera comme inséparable de la notion du devoir et du salut de la société civile ;* et qu'ainsi ses adversaires seront réprouvés par l'opinion publique , comme le sont aujourd'hui , par exemple , ceux qui fondent la morale sur l'égoïsme , quoique cette doctrine ait été en honneur au dernier siècle , et le sentiment opposé tourné en ridicule comme une stupidité (2). »

(1) *Loc. cit.* — (2) *Introd.* tom. III, p. 195, 196.

SECONDE PARTIE.

APERÇU GÉNÉRAL.

Nous avons, dans la première partie, exposé et discuté les principes généraux et théoriques de la morale ; il faut, dans la seconde, descendre sur le terrain de la pratique pour y faire l'application des principes établis.

Toutefois, la philosophie morale, comme nous l'avons montré dans l'*Introduction*, n'ayant point pour objet de définir et de déterminer pratiquement les règles de la conduite humaine, elle ne doit jamais devenir une casuistique destinée à marquer les limites du bien et du mal dans tous les cas où l'homme peut être placé ; la faire descendre à ces détails, c'est lui enlever son caractère philosophique. Kant et à sa suite plusieurs rationalistes sont tombés dans ce défaut.

Quel est donc le précepte général du Bien, ce précepte premier et universel dont tous les autres ne peuvent être qu'une émanation ou une application ? Ce précepte suprême peut se traduire par cette formule impérative : *veux ce que Dieu veut, maintiens l'ordre qu'il a établi*. La vérité de cette proposition a été prouvée dans la première partie. Toute la question maintenant est de savoir comment ce précepte général se particularise, comment il engendre des préceptes particuliers et par là des devoirs particuliers. Il reste à examiner quel est *réellement* l'ordre établi de Dieu, quelle est sa volonté. Voilà ce que doit déterminer avant tout la seconde partie de la morale.

Le précepte général du Bien se particularise et s'applique selon les différents ordres de rapports que l'homme soutient. Or les rapports de l'homme peuvent se classer ainsi : 1^o rapports avec Dieu ; 2^o avec soi-même (1) ; 3^o avec ses semblables. On pourrait ajouter les rapports de l'homme avec les créatures irraisonnables ; car dans cette sphère même il ne doit faire que ce qui est dans l'ordre , ce qui est conforme au plan conçu et voulu par Dieu. Nous ne traitons pas en particulier de ce dernier point , parce qu'il a peu de portée.

Nous distinguons donc trois sortes de préceptes particuliers découlant du précepte général , lesquels engendrent , à leur tour , trois genres de devoirs spéciaux : 1^o le précepte qui engendre nos devoirs envers Dieu ; 2^o celui qui crée nos devoirs envers nous-mêmes ; 3^o celui qui produit nos devoirs envers nos semblables. L'étude de ces différents genres de devoirs et des droits qui s'y rattachent forme l'objet principal de la seconde partie.

Après avoir exposé ces trois classes de devoirs ; après avoir montré comment la loi morale se particularise et s'applique aux divers genres de rapports que l'homme soutient , nous considérerons l'homme lui-même en face de ces prescriptions *particulières* de la loi , dans ses relations *pratiques* avec celle-ci. Or l'homme est mis en rapport pratique ou en rapport d'action avec la loi morale par la conscience et par le libre arbitre. De là la nécessité d'étudier , à ce point de vue , la conscience et l'arbitre.

Il resterait ensuite à examiner la conduite de l'homme en présence des préceptes de la loi. C'est alors que se présente l'étude des vertus et des vices en particulier , suivant que l'homme observe ou transgresse ces mêmes préceptes. Nous ne dirons que quelques mots sur ce sujet. Enfin nous terminerons en rappelant les conséquences qu'entraînent pour l'homme , et dans cette vie et dans l'autre , ces vertus et ces vices.

(1) Car il peut être considéré comme sujet et comme objet de ces rapports.

CHAPITRE I.

DES DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS DIEU. — DU CULTE RELIGIEUX.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

On pourrait dire en un certain sens que tous les devoirs de l'homme, quels qu'ils soient, sont des devoirs envers Dieu, puisque tous ont en définitive la volonté de Dieu pour principe, et les rapports établis en vertu de cette même volonté pour objet. Néanmoins il est une classe spéciale de devoirs qui portent plus particulièrement le nom de *devoirs envers Dieu*, ce sont ceux qui ont Dieu lui-même pour objet direct et immédiat. C'est donc de cette classe de devoirs qu'il s'agit dans ce chapitre.

La loi morale nous prescrit des devoirs particuliers envers Dieu, parce qu'il y a entre Dieu et l'homme, entre le Créateur et la créature intelligente et libre, des rapports personnels et directs fondés sur la nature, et dont elle doit commander le maintien. L'ensemble de ces devoirs est compris dans le *culte religieux*. Nous allons donc traiter rapidement du culte que l'homme doit à Dieu.

Le culte, à le prendre dans son expression la plus générale, est un honneur ou un hommage rendu à Dieu. Il nous faut montrer que l'homme doit réellement à Dieu cet hommage, et en même temps en définir la véritable nature et en marquer les formes essentielles.

Que l'homme doive à Dieu un culte, c'est une vérité qui n'est point contestable. L'homme n'existe que par Dieu, il tient tout de lui; il lui doit donc l'hommage de tout son être. « L'homme, dit M. Bautain, a reçu de Dieu tout ce qu'il est, tout ce qu'il a; donc il doit tout à Dieu, donc il doit réagir vers Dieu de toute son âme, de tout son esprit, par toutes ses facultés, pour lui rendre tout ce qu'il tient de lui... Soumission libre de la créature intelligente à son Créateur, offrande de son amour et de son dévouement, ou *restitution d'elle-même à son principe*, pour ne vivre que de lui, par lui et pour lui, voilà le véritable hommage de l'homme envers Dieu, le culte intérieur, l'adoration en esprit et en vérité (1). » Cette dépendance totale et absolue de l'homme à l'égard de Dieu est le vrai fondement du culte religieux.

Ce culte se divise en culte intérieur et culte extérieur. Parlons d'abord du culte intérieur; il constitue l'essence même de tout culte véritablement religieux, et il est le principe et l'âme du culte extérieur.

§ I. Du culte intérieur.

Par cela même qu'il est établi que l'homme doit à Dieu un culte, la nécessité du culte intérieur est démontrée. Et comme Dieu est présent à nos pensées les plus intimes, nul doute qu'il ne puisse être honoré par des actes purement internes.

Afin de mieux définir la nature du culte intérieur, indiquons les principaux actes qui le constituent.

Ce culte consiste principalement dans l'adoration, la prière et l'amour. C'est un devoir pour l'homme d'adorer Dieu, de le prier et de l'aimer. Disons un mot de ces différents actes en particulier.

1° Tout homme est obligé d'adorer Dieu. — L'adoration consiste à reconnaître par un sentiment pieux le domaine souverain et absolu de Dieu sur nous et sur toutes choses. Or il est manifeste que notre position vis-à-vis de Dieu réclame de

(1) *Philosophie morale*, chap. v, § 62.

nous ce devoir. Nous sommes, avec le reste des créatures, dans une complète dépendance de lui ; nous devons donc reconnaître et proclamer cette dépendance, nous devons le faire, non-seulement par un acte purement théorique et superficiel de l'intelligence, mais par un mouvement pieux du cœur, par un sentiment profond de notre âme tout entière. Là est le vrai caractère de l'adoration ; elle se confond avec l'humble et sincère aveu de notre entière dépendance à l'égard de Dieu ; elle assujétit pleinement l'homme à son auteur, l'humilité de l'âme en est la compagne obligée.

2^o Tout homme doit prier Dieu. — La prière, envisagée dans ses traits généraux, est une forme de l'adoration ; elle est l'expression du sentiment de notre dépendance, c'est l'aveu d'une indigence qui espère. On peut la définir en général un entretien pieux de l'âme avec Dieu. L'homme s'entretient avec Dieu pour l'admirer, le louer, le bénir, lui exprimer son amour, implorer son assistance et le remercier de ses bienfaits. Nous voulons surtout parler ici de la prière considérée comme demande.

La nécessité de la prière n'est pas difficile à établir ; elle résulte de la nature de Dieu et de la nature de l'homme considérées dans leurs rapports mutuels. D'un côté, Dieu est le principe et la source de tout bien ; d'un autre côté, l'homme ne se suffit point à lui-même, il est naturellement faible et indigent, des besoins et des périls de tout genre l'assiègent sans cesse. Ces périls et ces besoins éclatent surtout avec une évidence trop réelle dans l'ordre moral. L'homme est impuissant par lui-même à remplir ses devoirs ; livré à ses seules forces, il ne ferait guère que tomber et se précipiter dans mille désordres. C'est là une vérité de fait que la conscience de chacun de nous atteste, et qui n'est que trop démontrée par l'expérience de ceux qui veulent marcher sans Dieu. L'homme ne saurait vivre de lui-même ni au moral ni au physique.

Dans cette situation, que lui reste-t-il à faire sinon à se tourner vers Dieu, à confesser humblement sa propre indigence et à implorer pieusement l'assistance de Celui qu'il sait être la source de tout don parfait ? — Nous dirons tout de suite, en répondant à quelques objections, pourquoi Dieu exige que

l'homme lui expose ses besoins et lui adresse des demandes dont il connaît l'objet par avance.

Objections. Le rationalisme n'aime point la prière, du moins la prière telle que nous venons de la définir, la prière dans le sens vrai et chrétien de cette expression. Se renfermant dans ce qu'ils nomment fièrement leur indépendance personnelle, la plupart des rationalistes craindraient de se rabaisser en faisant à Dieu l'aveu d'une indigence qui pourtant n'est que trop visible. Aussi n'y a-t-il point de sophismes ni de subterfuges auxquels ils n'aient recours pour discréditer la prière en essayant de montrer qu'elle ne saurait se justifier aux yeux de la raison. Écoutons quelques-uns de leurs raisonnements les plus spécieux.

1^o La prière, dit-on, entendue dans le sens de demande, est toujours une chose inutile et souvent même elle est répréhensible. En effet, ou bien ce que nous demandons est dans l'ordre, et alors notre demande est inutile; Dieu sait ce qui nous convient, et il est infiniment bon, il nous l'accordera donc sans que nous le lui demandions. Ou bien ce que nous demandons n'est point dans l'ordre; et alors notre prière n'est pas seulement inutile, elle est impie.

2^o Il est absurde de demander à Dieu qu'il change ses décrets. Or c'est pourtant ce que l'on fait fréquemment par la prière, comme, par exemple, lorsqu'on demande la cessation d'un fléau, d'une calamité...

Dans son cours de philosophie morale, M. Damiron a écrit sur la prière quelques pages empreintes d'un noble sentiment de poésie religieuse; mais il condamne, sous des termes légèrement voilés, la prière telle que nous l'envisageons ici. La prière, dit-il, « est destinée à vivifier et à fortifier les âmes, et elle ne perd de sa vertu que lorsqu'elle s'égare en aveugles et coupables superstitions... Qu'est-ce en effet que bien prier? Ce n'est pas demander à Dieu qu'il change et se modifie au gré d'un vain caprice, qu'il défasse ce qu'il a fait, qu'il fasse ce qu'il n'a pas fait, qu'il suspende ses lois et réforme ses conseils d'après les vœux qu'on lui adresse : désirs d'enfant que tout cela, fantaisies folles et sans raison, sources de mécomptes

et de déceptions ! Prier ainsi n'est pas aspirer à un ordre vrai, à l'ordre lui-même, mais à un ordre faux, au désordre ; c'est imaginer des combinaisons arbitraires et absurdes et demander au Tout-Puissant qu'il s'y prête et les appuie ; c'est les chercher, les souhaiter, les réaliser par la pensée, et si l'œuvre suit le désir, les réaliser par l'action. Or, à cela il y a faiblesse, oubli du bien, fausse religion, souvent même corruption (1). » Tous ces traits, on l'aperçoit sans peine, sont dirigés contre la prière chrétienne considérée comme demande. Répondons brièvement à ces objections.

Réfutation. 1° La prière n'est point une chose inutile si Dieu a pu régler qu'il accorderait un grand nombre de ses dons à condition que l'homme les demandât. Or c'est ce qu'il a fait en effet ; et nous trouvons bien des raisons de la conduite de Dieu à cet égard. D'abord il convenait que Dieu posât cette condition de la prière, afin que l'homme reconnût la dépendance absolue où il est vis-à-vis de son auteur ; il n'est rien qui fasse mieux sentir à l'homme sa dépendance que cette obligation où il est de confesser son insuffisance personnelle et de demander ce dont il a besoin. Or c'est là un point capital dans l'ordre moral et religieux. Otez cet humble sentiment de notre indigence, que la prière nourrit et développe si admirablement, et l'ordre religieux est détruit. L'exemple des rationalistes, qui ne prient point, est une éclatante confirmation de cette vérité.

En second lieu, la prière était nécessaire pour que l'homme, obligé d'avoir sans cesse recours à Dieu comme à la source de tout bien, n'oubliât point si facilement son auteur. Nous oublions si vite ce dont nous ne sentons pas un perpétuel besoin ! Cette nécessité de la prière est un lien précieux qui nous rattache à notre créateur et nous empêche de le perdre trop longtemps de vue ; sans la prière nous ne penserions pas à Dieu, ou nous n'y penserions que d'une manière superficielle et vaine, qui n'exercerait sur notre conduite aucune influence sensible. La prière est donc véritablement l'âme de l'ordre moral et religieux.

(1) *Morale*, chap. iv, p. 210-211.

Quant à la seconde partie de la première objection, elle n'a rien de sérieux : tout le monde est d'accord qu'il n'est pas permis de demander à Dieu quelque chose de contraire à l'ordre absolu et essentiel, c'est-à-dire quelque chose de *mauvais*, on ne doit demander que ce que Dieu peut accorder.

2^o Nous répondons à la seconde objection, que la prière ne demande point à Dieu de changer ses décrets. Une pareille objection accuse un esprit bien peu philosophique, et il ne faut point une intelligence très-élevée pour en découvrir la faiblesse. La prière entre dans les décrets de Dieu, comme tout ce qui concerne le monde et son gouvernement : Dieu prévoit de toute éternité ce que les hommes lui demanderont dans le cours du temps, et selon les qualités que doivent avoir leurs prières, il détermine celles qui seront exaucées et celles qui ne le seront pas. Il décide, en vertu des lois de sa sagesse, que si l'homme, par exemple, pose tels actes de pénitence, prie de telle manière, il cessera de le châtier et lui fera miséricorde. Par conséquent, soit qu'il exauce, soit qu'il n'exauce pas, il n'y a nul changement dans ses décrets, il ne fait que ce qu'il a prévu et préordonné éternellement (1). « On objectera, dit Leibniz, que les vœux et les prières, les mérites et les démérites, les bonnes et les mauvaises actions ne servent de rien, puisque rien ne peut changer. Cette objection embarrasse le plus le vulgaire, et cependant c'est un pur sophisme. Ces prières, ces vœux, ces bonnes ou mauvaises actions qui arrivent aujourd'hui, étaient déjà devant Dieu lorsqu'il prit la résolution de régler les choses. Celles qui arrivent dans ce monde actuel étaient représentées dans l'idée de ce même monde encore possible, avec leurs effets et leurs suites; elles

(1) « Considerandum est, observe excellemment S. Thomas, quod ex divina Providentia non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis, et quo ordine proveniant. Inter alias autem causas sunt etiam quorundam causæ actus humani. Unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem à Deo dispositum; et idem etiam est in naturalibus causis. Et simile etiam est de oratione; non enim propter hoc oramus ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes esse implendum. » *Summa theol.*, 2. 2. q. 83, a. 2.

y étaient représentées attirant la grâce de Dieu, soit naturelle, soit surnaturelle, exigeant les châtiments, demandant les récompenses ; tout comme il arrive effectivement dans ce monde après que Dieu l'a choisi. La prière et la bonne action étaient dès lors une *cause* ou *condition idéale*, c'est-à-dire une raison inclinante qui pouvait contribuer à la grâce de Dieu ou à la récompense, comme elle le fait à présent d'une manière actuelle. Et comme tout est lié sagement dans le monde, il est visible que Dieu, prévoyant ce qui arriverait librement, a réglé là-dessus encore le reste des choses par avance, ou, ce qui est la même chose, il a choisi ce monde possible où tout était réglé de cette sorte (1). » Voilà le langage de la vraie philosophie. Il serait superflu de nous arrêter davantage à réfuter des objections de ce genre.

3^o Le troisième élément principal du culte intérieur est l'amour. L'amour entre nécessairement dans la prière et dans l'adoration, mais nous tenons à en dire un mot en particulier.

L'homme doit aimer Dieu. Quoi de plus manifeste et de plus doux à la fois que ce grand devoir ? Dieu est le Bien en soi, le Beau absolu, la perfection souveraine ; il mérite donc souverainement l'amour de toutes les créatures raisonnables, et cet amour doit primer tout autre amour : l'ordre veut qu'il soit aimé souverainement et au-dessus de toutes choses. Ajoutons que l'homme, étant redevable à Dieu de tous les biens qu'il possède et dans l'ordre de la nature et dans l'ordre de la grâce, la loi de la reconnaissance l'obligerait seule à vouer à son inépuisable bienfaiteur un amour sans bornes. Aussi l'amour doit-il pénétrer le culte tout entier, il en est le mouvement et la vie. « Il n'y a point d'autre culte que l'amour, dit S. Augustin : *nec colitur nisi amando* (2). C'est le règne de Dieu au-dedans de nous ; c'est l'adoration en esprit et en vérité ; c'est l'unique fin pour laquelle Dieu nous a faits. Il ne nous a donné de l'amour qu'afin que nous l'aimions... Je ne raisonne point, je ne demande rien à l'homme, je l'abandonne

(1) *Théodicée*, part. 1^{re}, n. 34.

(2) Ep. CXL, *ad Honorat.*, cap. XVIII, n. 43.

à son amour, qu'il aime de tout son cœur ce qui est infiniment aimable, et qu'il fasse ce qui lui plaira ; ce qui lui plaira ne pourra être que la plus pure religion. Voilà le culte parfait : *Nec colitur nisi amando*. Il ne fera qu'aimer et obéir. *La nation des justes*, dit l'Écriture, *n'est qu'obéissance et amour* (1). » Quand on aime véritablement Dieu, on ne peut pas ne pas chercher à faire sa volonté et à observer tous ses commandements. C'est pourquoi Jésus-Christ nous enseigne dans l'Évangile que l'amour de Dieu est le premier et le plus grand des commandements. Il est tout ensemble le fondement et le résumé de la loi.

Qui le croira néanmoins? La religion chrétienne est la seule qui commande à l'homme d'aimer Dieu ; dans les religions païennes on craignait la Divinité, on ne songeait point à l'aimer (2). « La vraie religion, dit Pascal, doit avoir pour marque d'obliger à aimer Dieu. Cela est bien juste. Et cependant aucune autre que la nôtre ne l'a ordonné (3). »

Voilà les éléments essentiels qui expriment, dans ses traits généraux, le culte intérieur que l'homme doit à Dieu. Avant d'aller plus loin, faisons rapidement justice de quelques objections que certains esprits enfouis dans la matière élèvent parfois contre le culte.

— On objecte donc que le culte de l'homme n'est pas digne de Dieu, que Dieu ne peut pas faire attention aux hommages d'un être aussi faible et aussi vil que l'homme.

Nous répondons que ce qui est dans l'ordre n'est jamais indigne de Dieu ; or le culte est prescrit par la raison comme un corollaire obligé de la nature de Dieu et de la nature de l'homme. Des objections de ce genre ne viennent que d'une âme abjecte et vile qui se plaît, dans l'intérêt de ses passions, à méconnaître la sublime dignité à laquelle Dieu l'a élevée. « L'homme, en se rabaissant ainsi, dirons-nous avec Fénelon,

(1) Fénelon, *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion*, lettre II, chap. I, n. III.

(2) Voyez là-dessus nos *Études sur la civilisation européenne*, etc. p. 29 et suiv.

(3) *Pensées*, part. II, art. IV.

ne cherche que l'indépendance ; c'est une humilité trompeuse et hypocrite. On veut s'exagérer à soi-même sa bassesse, son néant, et la disproportion infinie qui est entre Dieu et soi, pour secouer le joug de Dieu, et pour devenir une espèce de petite divinité à sa mode, en contentant toutes ses passions déréglées, et se faisant le centre de tout ce qui est autour de soi. On est ravi de mettre Dieu dans une supériorité et une disproportion infinie, où il ne daigne, ni nous observer, ni nous rapporter à sa gloire, ni s'intéresser à nous, ni nous redresser, ni nous perfectionner, ni nous récompenser, ni nous punir... En faisant semblant d'élever Dieu de la sorte, on le dégrade : car on en fait un Dieu indolent sur le bien et sur le mal, sur le vice et sur la vertu de ses créatures, sur l'ordre et sur le désordre du monde qu'il a formé. En faisant semblant de s'abaisser soi-même, on s'érige en divinité, on renverse toute subordination, on se donne toute licence, on veut se mettre au-dessus de la raison même (1). »

— On dit encore que Dieu n'a nul besoin de nos hommages...

Je réponds par une distinction qui est fort simple. Dieu n'a pas besoin de nos hommages, en ce sens qu'ils lui soient nécessaires pour être heureux, cela est évident ; il se suffit pleinement à lui-même. Mais il en a besoin en ce sens, qu'étant la raison absolue, il doit prescrire tout ce que l'ordre réclame, tout ce que la raison demande, et punir tout ce qui y est opposé.

§ II. *Du culte extérieur.*

Le culte extérieur n'est autre chose que le culte intérieur manifesté par des signes sensibles.

Ce culte extérieur est dû à Dieu, et il est nécessaire comme expression et complément du culte intérieur. En effet, 1^o il est évident que l'homme doit à Dieu l'hommage de tout son être, puisqu'il le tient tout entier de lui. Or l'homme est composé de deux substances ; il n'a pas seulement une âme, il a aussi un corps. Il faut donc qu'il pose, en l'honneur de Dieu, des

(1) *Loc. cit.*, n. X.

actes où le corps ait une part, des actes sensibles, extérieurs, auxquels le corps concoure.

2° D'ailleurs le culte extérieur découle naturellement et nécessairement du culte intérieur; celui-ci ne peut exister sans celui-là. Nous sommes constitués de telle sorte, que nous manifestons naturellement par des signes extérieurs les sentiments qui affectent notre âme, pour peu qu'ils aient de vérité et d'intensité. Si donc il est vrai que notre âme doit éprouver pour Dieu de vifs sentiments de religion, il faut admettre aussi que ces sentiments doivent se produire extérieurement et revêtir une forme sensible. « Ce que l'homme sent vivement, dit M. Bautain, tend à se manifester par les moyens d'expression dont il est doué. Toute *impression* amène naturellement une *expression*. Quand nous éprouvons pour quelqu'un un sentiment de bienveillance ou d'aversion, nous sommes portés à le laisser paraître; il perce souvent malgré nous, et le manifester nous est un soulagement ou une consolation... La pensée est pressée de s'exprimer par la parole... Plus les émotions sont profondes, mystérieuses, plus aussi, après la première impression, nous avons besoin de les épancher... Le sentiment religieux et le culte de l'esprit qui en ressort, tendent donc spontanément à se manifester. Cette tendance produit le *culte extérieur*, forme du culte intérieur aussi ancienne que lui, comme la parole est contemporaine de la pensée...; et l'un et l'autre, conséquences nécessaires du rapport de l'humanité avec Dieu, ont commencé avec ce rapport (1). »

3° Le culte extérieur est nécessaire au culte intérieur lui-même pour le nourrir et le soutenir. L'homme, à cause de son corps, est toujours plus ou moins dominé par les choses sensibles, il a besoin de signes extérieurs qui le rappellent à Dieu et entretiennent ses sentiments religieux. Otez les cérémonies du culte, et bientôt tout sentiment religieux aura disparu. Le peuple, j'en conviens, en a un besoin plus grand que les hommes instruits, parce qu'il se conduit davantage par les sens; mais les hommes les plus cultivés et les plus méditatifs en ont toujours besoin aussi, par la raison très-simple qu'ils demeurent

(1) *Philosophie morale*, part. II, chap. V, § 63.

rent toujours hommes. Nous subissons tous l'empire des choses sensibles.

On sait que les Protestants ont beaucoup déclamé contre les cérémonies du culte catholique, et que plusieurs des réformateurs auraient voulu supprimer entièrement le culte extérieur. Autant vaudrait supprimer le corps de l'homme. « Il ne faut pas se méconnaître, dit Pascal, nous sommes corps autant qu'esprit. »

Le culte extérieur peut être ou privé ou public. Il est privé, lorsqu'il est rendu par les individus en tant qu'individus. Il est public, lorsqu'il est rendu en commun, au nom d'une société, selon des rites déterminés. C'est un culte solennel, qui demande une organisation extérieure; il lui faut des temples, des autels, des cérémonies, des prêtres.

Le culte extérieur ne saurait demeurer un culte privé, il devient nécessairement public, il prend naturellement une forme commune et sociale. L'homme n'est point fait pour vivre isolé; il est naturellement sociable, et il l'est dans l'ordre religieux comme dans l'ordre civil et purement terrestre : la communauté ou la société religieuse est une conséquence nécessaire de sa nature essentiellement sociale. Mais dès qu'il y a communauté, société religieuse, cette société doit avoir une expression; il faut donc une expression publique, commune, des sentiments religieux des différents membres qui la composent. Dès lors apparaît le culte public avec ses cérémonies et ses rites solennels. Il est le lien religieux de la société. Le culte extérieur revêt donc nécessairement la forme d'un culte public et social.

Aussi chez tous les peuples et à toutes les époques de la vie du genre humain, nous trouvons un culte public en l'honneur de la divinité; partout nous rencontrons des temples, des autels, des prêtres, des cérémonies publiques et solennelles. Ce fait universel et constant suffirait à prouver que le culte public est réellement fondé sur les lois de la nature.

— *On objecte* contre le culte extérieur en général 1° que Dieu est esprit, et que par conséquent il doit être adoré en esprit et en vérité; donc il suffit de l'honorer par un culte intérieur.

Réponse. Dieu est esprit, et doit être adoré en esprit et en vérité, rien de plus juste. Mais que suit-il de là ? Il s'ensuit que le culte extérieur, pour être digne de Dieu, doit être uni au culte intérieur et vivifié par lui, mais non que le culte extérieur soit inutile.

On objecte 2°. Le corps n'est capable ni de mérite ni de démerite; donc le culte extérieur ne peut être une obligation pour l'homme.

Réponse. Je nie la conséquence, et je distingue l'antécédent. Le corps par soi est incapable de mérite et de démerite, je l'accorde volontiers, puisque pour mériter il faut être intelligent et libre; mais le corps, en tant que régi et dirigé par l'âme, peut mériter et démeriter; ou plutôt, pour parler plus exactement, c'est l'âme qui alors mérite et démerite par le corps.

Nous n'en dirons pas davantage sur le culte tant intérieur qu'extérieur que l'homme doit à Dieu, nous devons nous borner à poser des principes. Plusieurs moralistes chrétiens placent en cet endroit de la morale une courte démonstration de la vraie religion. Ils recherchent quel est en particulier le culte que Dieu a prescrit à l'homme, et par conséquent quelle est la vraie religion; car le culte n'est que l'expression pratique de la religion. Mais la démonstration de la vraie religion ne rentre point dans le cercle de la philosophie morale. Tout ce que nous pouvons dire ici, c'est que l'homme est tenu d'embrasser la vraie religion, et de rendre à Dieu le culte qu'il demande et comme il le demande.

CHAPITRE II.

DES DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS LUI-MÊME.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

Une première question se présente tout d'abord, à savoir si et comment l'homme peut être lié par des devoirs envers soi-même.

M. Bautain condamne absolument cette dénomination de *devoirs envers soi-même*, il la regarde comme contraire à l'esprit chrétien et même au bon sens : « Admettre des devoirs envers soi, dit-il, c'est revenir à la doctrine antique de l'autonomie, proclamée par tous les philosophes païens, par la philosophie purement humaine, combattue et renversée par le christianisme, comme le système le plus contraire à la parole divine, et qui cependant par préjugé, par imitation et par habitude, reparait chez la plupart des moralistes modernes, chez ceux-là mêmes qui ont de la foi et veulent être chrétiens (1). » — « L'homme, dit-il encore, n'a rien de lui, il a tout reçu, et ainsi il ne peut rien *se devoir* à lui-même ; en outre, tout devoir entraîne une obligation, et *nul ne peut s'obliger envers soi-même* (2). » — On voit que M. Bautain rejette la dénomination de devoirs envers soi, parce qu'il entend par là des devoirs dont l'homme serait lui-même le principe.

(1) *Philos. mor.* ch. IV, § 59.

(2) *Ibid.*

Kant, qui, comme nous l'avons dit précédemment, proclame réellement *l'autonomie* de la volonté, observe à son tour que le concept de devoir envers soi-même semble renfermer une contradiction. Comment en effet concevoir, se demande-t-il, que le même être s'oblige, se lie lui-même, de manière à être tenu de suivre ses propres prescriptions ? « On peut encore, ajoute le philosophe de Königsberg, faire ressortir cette contradiction, en considérant que l'obligé (*auctor obligationis*) pourrait toujours dispenser l'obligé (*subjectum obligationis*) de l'obligation (*terminus obligationis*) ; et que, par conséquent, si tous deux sont un seul et même sujet, celui qui oblige à un devoir qu'il s'impose à lui-même n'est point du tout astreint ; ce qui répugne (1). » Dans le système de Kant, cette difficulté, la même que signalait tout-à-l'heure M. Bautain, existe réellement. Voici comment le philosophe allemand essaie de la résoudre, tout en maintenant le principe de *l'autonomie* de la volonté. « Il y a *antinomie* ici, répond M. Willm en résumant la pensée de Kant, en tant que l'on prend le moi qui oblige et le moi qui est obligé dans un seul et même sens ; la contradiction disparaît, si l'on considère l'homme, le même moi, sous deux points de vue différents : d'abord comme *être sensible* et faisant partie du monde animal, et ensuite comme *être rationnel* et intelligent (2). » Telle est la solution de Kant ; elle ne nous semble point à l'abri de toute critique. Quand on place le principe du devoir dans la raison de l'homme lui-même, il n'est pas aisé de comprendre qu'il puisse être lié par des devoirs envers soi. Mais nous ne voulons pas nous arrêter à discuter cette question, elle a trop peu d'intérêt pour nous.

Dans notre doctrine, la difficulté signalée par M. Bautain et par Kant n'existe point, et la dénomination de devoirs envers soi-même s'explique et se justifie de la façon la plus simple. Ce que nous appelons les devoirs de l'homme envers lui-même, ce n'est pas l'homme qui se les impose, c'est la loi morale, laquelle est l'expression de la volonté de Dieu ; c'est donc Dieu,

(1) *Die Metaphysik der Sitten, zweit. Th., Ethische Elementarlehre, Erst. Buch, Einleit.* — OEuvres de Kant, tom. V, p. 245. Leipzig 1838.

(2) *Histoire de la philosophie allemande*, tom. I, p. 485.

et non pas l'homme, qui est *l'obligé*. Nous entendons donc sous le nom de devoirs envers soi-même, non pas des devoirs dont nous serions le principe et le fondement, mais des devoirs dont nous sommes nous-mêmes l'objet direct et immédiat. Au reste c'est ainsi que l'ont toujours entendu les moralistes chrétiens; et M. Bautain, qui repousse cette dénomination, aurait pu avec autant de raison condamner celle de *devoirs envers nos semblables*, car Dieu seul est le vrai fondement des uns et des autres. Maintenons donc dans la science une dénomination qui est juste et exacte, pourvu qu'on lui laisse sa véritable signification.

L'homme, étant un être mixte, composé de deux substances distinctes, a deux sortes de devoirs à remplir envers lui-même : les uns concernent l'âme, les autres sont relatifs au corps. Nous partagerons donc ce chapitre en deux paragraphes : l'un traitera des devoirs relatifs à l'âme, l'autre des devoirs relatifs au corps. Et comme l'âme comprend deux facultés générales, l'intelligence et la volonté, le premier paragraphe se subdivisera en deux articles distincts.

§ I. Des devoirs relatifs à l'âme.

Article I. Devoirs relatifs à l'intelligence.

L'homme a des devoirs à remplir à l'égard de son intelligence. Il doit la régler et la gouverner selon les prescriptions de la loi morale. Quelles sont donc ces prescriptions? Considérées dans leur généralité, elles nous sont révélées par la nature même de l'intelligence : celle-ci doit connaître le vrai, s'attacher au vrai, et éviter le faux. Elle est faite pour la vérité, la vérité est son aliment et son bien, l'erreur est son mal, elle est contraire à sa nature. Voilà un principe général incontestable et incontesté.

Mais dans quelle mesure l'intelligence est-elle tenue de connaître le vrai? que doit-elle connaître? — Si nous consultons attentivement la raison, voici, je crois, la réponse qu'elle nous fera. Il y a des choses nécessaires à connaître, tandis qu'il en est d'autres dont la connaissance est seulement utile.

Parmi les choses nécessaires, les unes sont d'une nécessité absolue, c'est-à-dire, atteignant également tous les hommes; les autres sont d'une nécessité purement relative. Ainsi tout homme, quel qu'il soit, est *obligé* de connaître sa fin et les moyens qui doivent l'y conduire; tout homme est donc obligé de connaître Dieu, la loi morale et la vraie religion. C'est là un devoir réel pour tous; et quiconque ne s'efforce pas de connaître ces choses manque à l'une de ses plus graves obligations. — Quant aux choses de nécessité relative, chacun est tenu de connaître ce qui est nécessaire à l'accomplissement des devoirs de l'état où il se trouve engagé.

Viennent ensuite les choses utiles à connaître.

L'obligation de connaître n'est pas absolue pour l'homme, il ne lui est pas ordonné de savoir *uniquement pour savoir* : la connaissance n'a pas sa fin en elle-même, elle n'est véritablement obligatoire qu'en tant qu'elle est nécessaire pour *l'action*, pour la pratique. C'est pourquoi, à parler strictement, l'homme n'est pas obligé d'aller au-delà de ce que réclame l'accomplissement de sa destinée. Cependant, comme la connaissance de la vérité perfectionne son intelligence, et que plus il connaît, plus son intelligence devient parfaite, il convient, autant que sa position le lui permet, qu'il s'applique à acquérir chaque jour de nouvelles connaissances. C'est ainsi qu'il se développera, qu'il progressera sous le rapport intellectuel. En soi toutes les connaissances sont utiles. On peut en abuser, l'homme abuse de tout; mais l'abus d'une chose ne prouve rien contre elle. Les connaissances et les sciences, considérées en elles-mêmes, sont toutes bonnes, parce que toutes révèlent un côté de la vérité; et bien dirigées, elles peuvent toutes servir, non-seulement au développement intellectuel de l'homme, mais encore à son développement moral.

On sait que J. J. Rousseau, dans deux discours célèbres, n'a pas craint d'exalter la supériorité de l'ignorance sur le savoir et de chanter les bienfaits et le bonheur de l'état sauvage (1). Le brillant sophiste de Genève cherche à démontrer que l'étude

(1) *Discours sur les sciences et les arts.* — *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.*

des arts et des sciences, et, en général, que toute civilisation n'est qu'une dépravation de la nature humaine. C'est là un paradoxe ridicule, qui ne mérite pas d'être pris au sérieux. L'étude des sciences et des arts est conforme aux lois de la nature humaine, elle n'est que le développement de nos facultés intellectuelles; la civilisation est une perfection que réclame la nature. Seulement on peut abuser de ces biens, comme nous l'avons dit tout-à-l'heure; Rousseau confond perpétuellement l'abus avec la chose.

Le paradoxe de Rousseau nous engage à dire un mot d'une question fréquemment soulevée, à savoir s'il est avantageux ou nuisible à la société que l'instruction se répande dans les rangs du peuple. Cette question n'est pas difficile à résoudre, dès qu'on veut s'en tenir aux principes que la raison proclame et que l'expérience confirme.

Assurément l'instruction est un bien en soi, elle est conforme aux lois de la nature. Donc en soi il est bon que le peuple soit instruit. Mais il y a dans l'instruction un ordre à observer : tout est ordonné dans le plan de Dieu, et l'homme ne fait bien, comme nous l'avons dit souvent dans la première partie, qu'en se conformant à ce plan. Les connaissances donc, pour être bonnes, doivent être *ordonnées*, c'est-à-dire réglées sur le plan divin qui est aussi celui de la raison. Or il est dans l'ordre que l'homme connaisse d'abord les choses les plus importantes et qui le touchent de plus près, par conséquent ses rapports avec Dieu, sa fin et les moyens de l'accomplir; en d'autres termes, l'ordre exige qu'il commence par l'étude de la religion. C'est sur ce point qu'il faut avant tout répandre l'instruction parmi le peuple. Il est bon ensuite de propager le plus possible dans ses rangs les connaissances qui ont une utilité pratique et qui peuvent contribuer à son bien-être matériel. Ces sortes de connaissances ne viennent qu'en second lieu, parce que l'ordre matériel doit être subordonné à l'ordre moral. Après cela enfin, si le temps le permet, il sera bon aussi d'orner l'esprit du peuple de connaissances diverses, et n'ayant pas un rapport immédiat avec la pratique. Tel est l'ordre à observer; tout esprit droit le proclamera avec nous, parce qu'il est dicté par la raison.

Ce n'est pas ainsi que l'entendent certains écrivains qui vont répétant chaque jour qu'il faut répandre l'instruction dans les masses, qu'il faut éclairer le peuple et le rendre ainsi plus moral. Plusieurs d'entre eux oublient de désigner les points sur lesquels il faut éclairer les masses ; d'autres ne parlent que de choses vaines et frivoles, et c'est en initiant le peuple à ces futilités de tout genre qu'ils prétendent le *moraliser* ! Vraiment la manière de parler d'un certain nombre d'écrivains est de nature à faire croire qu'ils ont complètement rompu avec la raison ! Nous ne leur ferons pas l'honneur de les réfuter directement, nous n'aimons point à discuter l'absurde. Bornons-nous à présenter ici une observation générale que les esprits sérieux ne devraient jamais perdre de vue. On se figure trop souvent qu'il suffit d'éclairer l'intelligence du peuple pour le moraliser ; rien de plus faux néanmoins : c'est la volonté et non l'intelligence qui est en nous le principe de la moralité ; c'est donc sur elle qu'il faut surtout agir pour moraliser l'homme.

Disons-le encore une fois, les connaissances sont toutes bonnes ; mais il faut que chaque chose soit à sa place : les connaissances religieuses doivent être la base de toute culture intellectuelle. Suivant la belle pensée de Bacon, la religion est l'arome qui empêche la science de se corrompre. La science de la religion est la première en dignité, c'est elle qui nous importe le plus ; il est donc juste qu'elle occupe aussi la première place dans notre intelligence, il est surtout nécessaire que nous ayons une connaissance suffisante de nos devoirs religieux pour pouvoir les remplir avec vérité.

Le mal de l'intelligence c'est l'erreur. De là l'obligation pour l'homme de haïr l'erreur et de prendre tous les moyens qui sont à sa disposition pour ne point en devenir la victime. C'est une faute morale que de ne pas observer, dans les connaissances, l'ordre que nous venons de rappeler ; mais ne pas tenir soigneusement son esprit en garde contre l'erreur, se montrer indifférent au vrai et au faux, c'est plus qu'une faute, c'est un crime. Il y a là une sorte de suicide intellectuel qui

révolte souverainement tout esprit qui a conservé sa droiture et sa fermeté naturelle ; par cette coupable indifférence l'intelligence abdique et se met elle-même au ban de la société raisonnable. Et néanmoins combien ne rencontre-t-on pas aujourd'hui de ces esprits affaissés, abattus, qui ne prennent pas la peine de distinguer entre l'erreur et la vérité, que le faux ne choque plus, qui acceptent tous les sophismes et supportent toutes les erreurs ! Laissons parler là-dessus une des plus fermes intelligences de notre époque : « Quel est, en ce moment déjà, dit M. l'abbé Gratry, l'état réel de la raison publique au milieu des torrents de doctrines qui entraînent les esprits ? Que fait-on dans ce tourbillon ? — D'abord on écoute peu ; puis on juge peu ce qu'on écoute. L'audace de tout dire a fait naître la patience de tout supporter. On laisse passer, mais on ne regarde rien en face. On ne pense pas ce qu'on entend. On se laisse bercer aux images, aux mouvements, aux impressions diverses qu'on reçoit passivement comme un miroir ; mais, agir par soi-même sur ces données, suivre les raisonnements, en vérifier les bases, reprendre pour comparer, relever les contradictions, exclure l'absurde, discuter le pour et le contre, peser, juger, discerner et conclure, c'est une peine que l'esprit ne prend plus. Ces choses même paraissent surannées, comme les mots qui les nomment.

» Combien y a-t-il parmi nous d'esprits à l'épreuve du sophisme ? Qui est-ce qui sait trouver le vice d'un raisonnement, et distinguer d'un argument solide le sophisme grossier et justiciable de la logique élémentaire ? Une raison médiocrement exercée sent un sophisme comme on sent une fausse note en musique, ou un vers faux en poésie. Mais où sont aujourd'hui les esprits médiocrement raisonnables ? Combien d'hommes, qui se croient éclairés et savants, restent sous le coup de tout raisonnement faux, et en emportent dans la tête la conclusion, comme une flèche qu'aucune armure n'a repoussée, et que la main inhabile ou timide ne sait pas arracher ? Combien d'intelligences sont aveuglées, étouffées sous la masse des erreurs qu'elles n'ont ni acceptées, ni repoussées, mais qu'elles ont tolérées ! Chaque esprit est l'image du dehors où règne la licence de tout dire. On laisse surgir en soi tout

sophisme sans le juger, et le sophisme, un instant toléré, usurpe bientôt en nous le droit de cité, au même titre que la raison. L'esprit, dans son for intérieur, n'a plus d'autorité privée, et il n'est plus maître chez lui. La raison, pouvoir central, n'est plus une force libre et un pouvoir indépendant; victime de l'anarchie des mots, des arguments et des images, des illusions et des mensonges, des emportements, des passions et des crimes de la pensée, elle succombe sous le flot turbulent et sous l'effort des invisibles multitudes qui luttent dans chaque esprit. Plus de répression intellectuelle, plus de tribunal intérieur, *plus de justice contre l'absurde*; mais, au contraire, tolérance absolue du faux, liberté de penser l'erreur, *égalité devant l'esprit de l'absurde et du vrai*. Arrivée là, la pensée, saisie de vertige, tourne de toute affirmation à son contraire; tout chancelle, tout est doute et question. Qu'est-ce que la vérité? La vérité peut-elle être connue? La science est-elle possible? Le raisonnement prouve-t-il quelque chose, et la parole a-t-elle un sens? Les mots répondent-ils aux objets, ou ne sont-ils que de vains signes? On l'ignore et on ne tient pas à le savoir.

» Dans cet état de démission intellectuelle et d'incrédulité radicale, où sont tombés un très-grand nombre d'hommes, l'esprit, comme un cadavre, souffre tout sans être ému, et reçoit toute blessure sans douleur (1). »

Ces lignes sont fort tristes, mais on y reconnaîtra le portrait malheureusement trop fidèle de beaucoup d'esprits de notre temps. On n'aime pas assez la vérité, on ne hait pas assez le faux. Et c'est ainsi que les intelligences s'amoindrissent et se ruinent en se prostituant.

Article II. *Des devoirs relatifs à la volonté.*

La volonté comprend l'arbitre et les affections. Dans la première partie nous avons traité du libre arbitre et des affections dans leurs rapports généraux avec la loi morale; ici nous les envisageons dans des relations plus spéciales avec elle. Au

(1) *De la connaissance de Dieu*, par A. Gratry, tom. I, p. 3-5. Paris 1853.

reste il suffira de quelques remarques , parce que les points à exposer ne sont guère que le corollaire et l'application des principes établis antérieurement.

1. *Du libre arbitre.* Le libre arbitre est le *sujet* du devoir ; c'est lui qui est obligé immédiatement par la loi morale. Mais on peut aussi le considérer comme *objet* du devoir , et alors le devoir de l'homme à l'égard de son libre arbitre est de le perfectionner, de le développer conformément à sa nature. C'est une faculté qui ne naît point parfaite, mais perfectible; elle doit se perfectionner en s'exerçant. Mais quelle est la loi de son perfectionnement, et quand est-ce que le libre arbitre se développera dans le sens vrai du mot? Il consiste, nous l'avons dit précédemment, dans la faculté de se déterminer soi-même et de choisir. Or il se développera véritablement lorsqu'il se déterminera ou choisira d'une manière conforme à la loi morale ou à la volonté de Dieu, qui est sa règle. Il y aura au contraire développement faux ou corruption toutes les fois qu'il agira en opposition avec cette loi. Chaque pas que le libre arbitre fait dans la route du bien est un progrès réel; à mesure qu'il s'unit au bien, il se développe, se fortifie, se perfectionne. Plus il s'affranchit de l'empire du mal, plus il devient parfait. C'est ainsi que la liberté est souvent envisagée dans l'Évangile. Jésus-Christ déclare que ceux qui pratiqueront sa doctrine seront véritablement libres : « Si vous demeurez dans ma doctrine, dit-il, vous serez vraiment mes disciples, et vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libres (1). » *Les enfants de Dieu* sont souvent présentés comme les seuls qui soient libres, et Notre-Seigneur nous montre généralement l'homme gagnant en liberté à mesure qu'il gagne en sainteté. L'arbitre ne peut se développer et se perfectionner qu'en s'exerçant d'une manière conforme à sa loi; il est donc évident que plus le règne du bien s'établit et s'affermi dans l'homme, plus aussi sa liberté gagne en perfection. Et l'on comprend qu'enfin elle sera parfaite lorsqu'elle sera tellement unie au bien qu'elle ne pourra plus s'en séparer : « Qu'y aura-t-il de plus

(1) *Joan.* VIII, 31, 32.

libre que le libre arbitre, dit S. Augustin, lorsqu'il ne pourra plus servir le péché (1) ? »

Tel est l'ordre du vrai développement du libre arbitre. Parlons maintenant des affections.

2. *Des affections.* Le libre arbitre étant la faculté suprême de l'homme, c'est à lui qu'il appartient de gouverner toutes les autres puissances. Que doit-il donc faire par rapport aux affections, et quel est l'ordre d'après lequel il doit les régir ? La règle absolue, le précepte général est toujours celui-ci : *Veux ce que Dieu veut* ; et ce précepte, dans le cas dont il s'agit maintenant, peut se formuler ainsi : Gouvernes tes affections selon l'ordre voulu et établi de Dieu. Mais cet ordre, quel est-il ? Entrons dans quelques détails, sans descendre néanmoins des hauteurs de la philosophie.

Toutes les affections de l'homme, comme l'a déjà remarqué S. Augustin, peuvent se ramener à l'amour et à la haine : tout mouvement de l'âme a son mobile dans une *inclination* ou une *aversion*. Mais la haine elle-même dérive de l'amour ; en sorte que l'amour est véritablement la racine et la source de toutes les affections. L'amour attire l'homme vers l'objet aimé ; l'aversion ou la haine le porte à s'éloigner d'un objet. Mais d'où vient que je m'éloigne d'un objet ? C'est parce qu'il est opposé à ce que j'aime, à ce vers quoi je me sens porté et attiré ; donc je hais ou je fuis cet objet, parce que j'aime son contraire. Donc la haine vient de l'amour, et l'amour est l'affection primitive, radicale de la volonté (2).

Comment donc l'arbitre doit-il gouverner l'amour et par suite la haine, pour se conformer à la loi morale ou à l'ordre voulu de Dieu ? L'homme doit aimer ce que Dieu aime et par conséquent haïr ce que Dieu hait. Or Dieu s'aime lui-même

(1) « Quid autem erit liberius libero arbitrio, quando non poterit servire peccato ? *De corrept. et grat.*, XI, n. 32.

(2) « Quia bonum quæritur, dit S. Thomas, ideo refutatur oppositum malum. » *Summa theol.*, p. I, q. 23, art. 2. — Voir sur ce sujet un article très-remarquable de M. Nic. Moeller dans la *Revue Catholique*, tom. III (*nouvelle série*), p. 475 sqq.

comme bien absolu , et il aime toutes les conceptions qui réfléchissent sa nature ; il aime les choses créées selon l'ordre où elles participent à ses perfections. Donc l'objet propre et premier de notre amour doit être aussi le bien absolu ou Dieu ; les biens relatifs ou créés ne doivent être aimés que d'un amour secondaire, selon le plan de Dieu et en rapport avec Dieu. C'est ainsi que dans l'Évangile, comme nous en avons déjà fait la remarque , l'amour de Dieu est proposé comme le premier des commandements , comme le pivot de la loi tout entière. Et en effet , celui qui aime vraiment Dieu aimera toutes choses d'une manière conforme à l'ordre. Dieu doit être aimé pour lui-même parce qu'il est le bien absolu ; les créatures doivent être aimées pour Dieu , parce qu'elles ne sont que des biens relatifs , tenant , non de leur fonds propre qui est le néant , mais de la bonté de Dieu ce qui les rend bonnes et dignes d'être aimées. De cette façon l'amour sera *ordonné* ; et la haine le sera à son tour par voie de conséquence. Si l'homme aime réellement ce que Dieu aime, il haïra aussi ce que Dieu hait. Or Dieu hait tout ce qui est opposé à sa nature , ce qui est contraire à ses conceptions , à l'ordre qui en résulte et qu'il a établi ; là est le mal , comme nous l'avons vu dans la première partie. L'homme doit donc , à l'imitation de Dieu , haïr le mal ; il doit haïr tout ce qui est opposé à l'ordre , et l'intensité de sa haine doit se mesurer sur la grandeur du mal ou du désordre.

Disons un mot des formes principales sous lesquelles se révèlent ces deux affections primitives et générales dont nous venons de marquer la loi. Nous laisserons parler Bossuet, il a tracé de main de maître la généalogie des affections humaines. Voici comme il s'exprime dans son traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même* : « Nous pouvons dire , si nous consultons ce qui se passe en nous-mêmes , que nos autres passions se rapportent au seul amour , et qu'il les enferme ou les excite toutes. La haine qu'on a pour quelque objet ne vient que de l'amour qu'on a pour un autre. Je ne hais la maladie , que parce que j'aime la santé. Je n'ai d'aversion pour quelqu'un , que parce qu'il m'est un obstacle à posséder ce que j'aime. Le désir n'est qu'un amour qui s'étend au bien qu'il n'a pas ,

comme la joie est un amour qui s'attache au bien qu'il a. La fuite et la tristesse sont un amour qui s'éloigne du mal par lequel il est privé de son bien, et qui s'en afflige. L'audace est un amour qui entreprend, pour posséder l'objet aimé, ce qu'il y a de plus difficile; et la crainte, un amour qui, se voyant menacé de perdre ce qu'il recherche, est troublé de ce péril. L'espérance est un amour qui se flatte qu'il possèdera l'objet aimé; et le désespoir est un amour désolé de ce qu'il s'en voit privé à jamais; ce qui cause un abattement dont on ne peut se relever. La colère est un amour irrité de ce qu'on lui veut ôter son bien, et s'efforce de le défendre. Enfin, ôtez l'amour, il n'y a plus de passions; et posez l'amour, vous les faites naître toutes (1). »

§ II. *Des devoirs relatifs au corps.*

L'homme n'est point un pur esprit, c'est un esprit associé à un organisme : c'est un être composé d'une âme et d'un corps. Il est lié par des devoirs particuliers envers son corps comme il l'est envers son âme, dans le sens où nous l'avons défini précédemment. Ici comme partout il est tenu d'observer les prescriptions de la loi morale, de maintenir l'ordre voulu et établi de Dieu.

Quel est donc cet ordre ? et quels sont par conséquent les devoirs de l'homme à l'égard de son corps ? Le corps est un élément intégrant de la vie humaine, c'est un instrument dont le concours est nécessaire à l'accomplissement de notre destinée. Le premier devoir de l'homme est donc de conserver son corps, et de le conserver pur et intègre. De là résulte tout d'abord la défense du suicide. Arrêtons-nous un moment à discuter cette thèse. — Nous devons nous borner à cette question.

Nous entendons par suicide le suicide direct et proprement dit, et nous le définissons *l'acte d'un homme qui se donne volontairement la mort.*

Dans l'antiquité les Épicuriens et les Stoïciens ont considéré

(1) *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. I, VI.

le suicide comme permis. Quoi d'étonnant? Les premiers, ne s'inspirant que de l'idée du plaisir, méconnaissaient la notion du devoir; les seconds de leur côté, niant l'existence d'un Dieu personnel, proclamaient l'indépendance absolue du sage et le laissaient libre de prononcer lui-même sur ce qui convenait à sa nature. « Le stoïcien, dit Kant, considérerait comme une prérogative de sa personnalité (du sage) de sortir tranquillement de la vie, quand il le voudrait, comme on sort d'une chambre pleine de fumée, sans y être forcé du reste par aucun mal présent ou futur, mais par la raison qu'il ne pouvait plus être utile à rien dans ce monde (1). »

Parmi les modernes, quelques écrivains ont cherché aussi à légitimer le suicide. Mais ces écrivains sont, pour la plupart, matérialistes et athées. Les philosophes spiritualistes, quels que soient d'ailleurs leurs principes religieux, se prononcent généralement contre le suicide.

Nous posons en thèse que le suicide est contraire à la loi morale et que jamais il ne peut devenir licite.

L'homme en effet n'est point un être indépendant, ne relevant que de lui-même, et pouvant disposer à son gré de sa personne. Il est une créature. Il tient sa vie de Dieu; il l'a reçue pour accomplir une certaine fin qu'il est obligé de poursuivre sans cesse; il ne peut donc pas en user selon son caprice et son bon plaisir, il doit l'employer selon la loi de Dieu, d'une manière conforme à l'ordre moral.

Le suicide usurpe les droits du créateur. Dieu seul est le maître de notre vie; il nous l'a confiée comme un dépôt dont il nous demandera compte : nous n'avons pas le droit d'en disposer de nous-mêmes. Nous devons accomplir notre destinée selon les lois de la Providence; il n'est pas en notre pouvoir de quitter le poste qui nous est confié, nous sommes tenus de le garder jusqu'à ce que Dieu en dispose autrement. Platon fait excellemment valoir cette raison contre le suicide dans le *Phédon*. Il la donne d'abord comme une tradition sacrée : « Je n'ose alléguer ici cette maxime enseignée dans les mystères, que nous sommes ici-bas comme dans un poste, et qu'il nous

(1) *Principes métaphysiques de la morale*, trad. de Tissot, p. 78.

est défendu de le quitter sans permission. » — Socrate discourt ensuite contre le suicide, en prouve l'illégitimité et insiste sur cette vérité, *que les hommes appartiennent aux dieux*. C'est pourquoi tout homme est tenu de conserver sa vie et d'en user conformément à la loi morale jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu de la lui ôter.

Si l'on veut y prendre garde, on remarquera sur-le-champ que les arguments invoqués par les apologistes du suicide supposent tous que l'homme est le maître de sa vie, et qu'ainsi il peut en disposer à son gré. C'est qu'en effet, dès qu'on ne part pas de là, il n'est pas possible de songer à justifier le suicide. Il est donc extrêmement important de mettre tout d'abord en lumière le principe opposé, qui est à lui seul la condamnation absolue du suicide. C'est dans ce principe, tel que nous l'avons énoncé, que réside la raison véritable de l'illégitimité du suicide. Les autres raisons que l'on a coutume d'invoquer pour établir l'immoralité de cet acte sont tout-à-fait secondaires, elles sont purement accessoires et n'ont de valeur qu'en tant qu'elles s'appuient sur la base vraiment rationnelle que nous venons de poser.

Toutefois, cette base posée, on peut très-légitimement faire valoir contre le suicide plusieurs motifs particuliers qui sont d'un très-grand poids. Rappelons-en quelques-uns.

1^o Le suicide est contraire à la voix de la nature. En effet, l'instinct de la conservation, l'amour de la vie, sont bien certainement la voix de la nature; cette voix retentit au fond du cœur de l'homme, et il n'est personne qui n'en discerne les pénétrants accents (1). Eh bien! cette voix de la nature doit être respectée aussi longtemps qu'elle n'est pas en opposition avec une loi du monde moral; or ici pas d'opposition, les partisans du suicide n'invoquent contre elle aucun principe de l'ordre moral, et loin d'être en opposition, elle est au contraire en pleine harmonie avec la grande voix de la morale.

2^o Le suicide est contraire à la société. Il arrache violem-

(1) C'est que l'homme n'était point fait pour mourir; Dieu n'a point créé la mort, suivant l'expression de l'Écriture, et l'homme ne meurt que parce qu'il est coupable : *la mort est la solde du péché*.

ment et contre l'ordre un membre utile à la société ; car tout membre est utile lorsqu'il est bon : or tous les hommes peuvent être bons, et c'est pour eux une obligation de l'être. En outre, l'homme qui se donne volontairement la mort corrompt la société par un exemple dangereux et travaille implicitement à sa ruine. La société est un corps qui ne subsiste que par la vie et l'union de ses divers membres : tout membre qui se détache de cet ordre fait une blessure au corps social, le bouleverse et le détruit autant qu'il est en lui.

3^o Ajoutons que le suicide est une absurdité que nulle raison n'explique. « Un être raisonnable, dirons-nous avec M. Bautain, n'agit point sans motif, et, dans les déterminations de sa liberté, il y a toujours une pensée, un désir qui le décide. Quel peut être le désir, la pensée de celui qui médite le suicide ? Sans doute, c'est d'échapper à sa situation présente, qui lui semble insupportable ; c'est de fuir une douleur, un mal, ce qui implique l'espérance d'un état meilleur ou d'un bien contraire au mal qu'il veut éviter. Or, a-t-il quelques données qui puissent justifier cette espérance, motiver ce désir ? Sait-il donc le moins du monde ce qui l'attend de l'autre côté de la vie ? Comment le saurait-il ? Dans le désespoir où son âme est tombée, la foi religieuse lui manque, et cette foi seule peut donner à l'homme la conviction de son avenir au-delà du tombeau (1). S'il avait encore de la foi, ou si la foi avait quelque empire sur lui, il ne songerait point à se détruire. Jamais on ne verra un homme pieux, un vrai chrétien se donner la mort. La foi en Jésus-Christ inspire toujours le courage de la vie, si dure qu'elle soit ; souvent même elle fait trouver bonne l'existence la plus chargée de tribulations. Celui qui pense à s'ôter la vie ne sait donc en aucune manière ce qu'il deviendra, ce qu'il trouvera après la consommation de son crime. Ce soulagement, ce bien-être qu'il désire ou espère, est une chimère de son imagination malade. Rien ne peut le lui garantir, et cependant il passe outre, il se précipite en aveugle dans un abîme dont il ne voit pas le fond. Il agit donc

(1) De fait, une âme où il n'y a plus de croyances religieuses a perdu toute conviction ferme et inébranlable.

de la manière la plus déraisonnable, sans motif, sans but, par un entraînement aveugle et comme à l'aventure (1). »

De quelque côté qu'on envisage le suicide, il nous apparaît donc toujours comme un crime monstrueux et en même temps comme une effrayante folie; tout concourt à nous le montrer comme une action à la fois coupable et forcenée, digne d'exciter l'horreur de quiconque porte un cœur d'homme. Aussi presque tous les peuples se sont-ils accordés à le flétrir. Nous avons tout-à-l'heure entendu Platon en appeler à la tradition contre le meurtre de soi-même. Ce passage de l'Énéide témoigne à son tour du sentiment des peuples à cet égard : « Plus loin on reconnaît à leur tristesse profonde les malheureux dont une mort volontaire a tranché les jours jusqu'alors innocents, et qui, prenant en haine la lumière, ont rejeté avec horreur le fardeau de la vie. *Qu'ils voudraient maintenant souffrir encore sur la terre, et la pauvreté, et les plus pénibles travaux!* Les destins s'y opposent; un odieux marais les enchaîne de ses eaux fangeuses; le Styx, neuf fois replié sur lui-même, les enferme à jamais dans le sombre séjour (2). »

Il est à peine nécessaire de dire que tous les peuples chrétiens condamnent le suicide.

Répondons brièvement à quelques objections qui nous sont faites par les apologistes du suicide.

On objecte 1°. La nature nous porte invinciblement à chercher notre bonheur, et, par conséquent, à éviter notre malheur; or il arrive souvent que la vie présente est un malheur pour nous : donc, en nous l'ôtant, nous ne faisons qu'obéir à la voix de la nature.

Réponse. Il est très-vrai de dire que la nature nous porte invinciblement à chercher notre bonheur; c'est là une loi à laquelle nous ne pouvons nous soustraire, et il est dans l'ordre

(1) *Philos. mor.*, chap. X, § 113.

(2) « Proxima deinde tenent mœsti loca, qui sibi lethum — Insonites peperere manu, lucemque perosi — Projecere animas. *Quam vellent æthere in alto — Nunc et pauperiem et duros perferre labores!*... » VI, W. 434 sqq.

que l'homme cherche à être heureux. Toute la question est de savoir en quoi consiste le bonheur. Or le bonheur de l'homme consiste et ne peut consister que dans l'accomplissement de sa fin, dans la réalisation de sa destinée (nous l'avons prouvé antérieurement). Mais le suicide détourne l'homme de sa fin. Donc il est toujours opposé à son bonheur, et par conséquent à la véritable voix de la nature. Quant à ce que l'on dit de la vie présente, qu'elle est souvent un malheur pour nous, — je réponds d'abord que la vie présente étant une vie d'épreuve, il n'est pas raisonnable d'y chercher une félicité entière : elle est le chemin du bonheur, et non le bonheur même. J'ajoute qu'elle n'est jamais un malheur *réel* que par notre faute ; car la souffrance acceptée et supportée avec une humble résignation est une source féconde de mérite, et par suite une semence abondante de félicité. Soyez chrétien et vous saurez souffrir.

On objecte 2^o. Le suicide, du moins dans certaines circonstances, est un acte de courage et même d'héroïsme, comme le prouvent les exemples de Caton, de Brutus...; donc le suicide est louable.

Réponse. Le courage, pour être vrai et pur, doit avoir un objet légitime et raisonnable ; or le suicide est criminel. D'ailleurs le courage n'est point la mesure du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Cette objection nous est une preuve nouvelle que les défenseurs du suicide ne songent guère à le justifier par des raisons tirées de l'ordre moral ; et pourtant il s'agit uniquement d'apprécier la moralité de cet acte. Mais du reste on peut dire que le suicide est plutôt un acte de lâcheté que de courage : c'est dans l'adversité que se montre le vrai courage ; et celui qui se donne la mort ne le fait que pour se délivrer des maux qu'il n'a pas la force de supporter. C'est ce qui a fait dire au poète Martial :

*Rebus in angustis facile est contemnere vitam.
Fortiter ille facit qui miser esse potest.*

CHAPITRE III.

DES DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS SES SEMBLABLES.

Veux ce que Dieu veut ; maintiens les rapports conçus et voulus par Dieu, là est tout ensemble le fondement et la règle des devoirs de l'homme envers ses semblables. La vraie base de ces devoirs est toujours la loi morale ou la volonté absolue de Dieu. Nous les appelons donc devoirs envers nos semblables, non parce que ceux-ci en seraient le principe, mais parce qu'ils en sont l'objet direct et immédiat.

Dans ce chapitre, nous devons aussi traiter des droits de l'homme à l'égard de ses semblables, mais nous ne le ferons qu'accessoirement, en tant que cela peut aider à l'intelligence des devoirs. Nous avons déjà procédé de la sorte dans la première partie. On comprend qu'il n'est pas possible d'avoir des idées nettes sur les devoirs de l'homme envers ses semblables si l'on ne connaît exactement le caractère des droits qui leur correspondent : ce sont deux concepts corrélatifs, qui s'éclairent et se complètent mutuellement.

Cette partie de la morale que nous abordons se nomme ordinairement, à raison de son objet, *morale sociale*.

L'homme ne vit point isolé sur la terre, il est par sa nature en rapport avec d'autres hommes ; il y a entre les divers individus de l'espèce humaine des rapports naturels ; et de ces rapports naissent des devoirs d'un genre particulier.

Comme le devoir résulte toujours d'un rapport, les devoirs de l'homme envers ses semblables se classent nécessairement dans l'ordre des rapports divers qu'il soutient avec eux. Quel est donc cet ordre? et par où faut-il commencer? La nature commence par la famille ou la société domestique. Il semble que la science doit l'imiter, sous peine de n'être pas convenablement ordonnée. C'est pourquoi nous parlerons d'abord de la société domestique. Nous considérerons ensuite la société publique, et nous étudierons la nature des droits et des devoirs de l'homme à l'égard de ses semblables dans cette nouvelle forme de la société. Enfin nous examinerons les devoirs de l'homme envers ses semblables en général; abstraction faite de tout lien particulier.

§ I. *De la société domestique.*

La famille est le premier état de l'homme; elle est la base et le fondement de la société publique: c'est sur elle que tout repose dans le monde. La famille est tout ensemble l'expression et le complément du mariage. Commençons donc par dire quelques mots sur la nature du mariage.

Article I. *Du mariage.*

Le mariage peut se définir, *l'union légitime de l'homme et de la femme, impliquant obligation de vivre dans une seule et même société.* Cette union matrimoniale n'est pas une union matérielle, un simple rapprochement des corps: l'homme n'est pas une brute n'ayant que des appétits à satisfaire. Loin de nous cette triste philosophie qui, n'ayant des yeux que pour voir la partie inférieure de notre nature, est un perpétuel outrage à la dignité de l'homme! L'union de l'homme et de la femme dans le mariage est une union morale, une association des âmes et des corps, fondée par la libre volonté des deux conjoints.

Avant d'entrer plus avant dans la nature du mariage, nous tenons à rappeler sa divine origine.

Le mariage, pas plus qu'aucune autre chose essentielle à la

vie de l'humanité, n'est d'institution humaine. Dieu lui-même en est l'auteur, et il a même voulu l'être d'une manière spéciale en bénissant solennellement l'union du premier homme et de la première femme. La Genèse nous apprend que Dieu, après avoir créé l'homme et la femme, les bénit et leur dit : *Croissez et multipliez-vous*. Rappelons toutes les paroles de l'écrivain sacré qui se rapportent à l'institution du mariage, elles sont singulièrement remarquables. Adam seul était créé, la femme n'existait pas encore. Dieu dit alors : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; faisons-lui une aide semblable à lui. » — Adam avait déjà nommé tous les animaux ; mais parmi tous ces êtres nul n'était semblable à lui. « Le Seigneur Dieu lui envoya donc un sommeil ; et pendant qu'il était endormi, il lui tira une côte..., et en forma la femme qu'il présenta à Adam. Celui-ci, la voyant, dit : Voilà maintenant l'os de mes os et la chair de ma chair ; elle sera appelée d'un nom pris de l'homme (*Virago*), parce qu'elle a été tirée de l'homme. C'est pourquoi *l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme ; et ils seront deux dans une seule chair* (1). » — Ces paroles nous montrent à la fois et l'institution divine du mariage et son vrai caractère.

Le mariage est un contrat, en vertu duquel les époux se donnent l'un à l'autre. Le consentement des deux parties est essentiel à l'acte matrimonial ; c'est ce consentement qui le constitue, qui en est l'essence : les autres choses ne peuvent être requises que comme *conditions*. Nous ne pouvons pas entrer ici dans le détail de ces conditions ; nous voulons seulement appeler l'attention sur deux ou trois points qui, tout en réfutant des erreurs capitales, feront ressortir la véritable nature du mariage.

Le mariage est l'union légitime de l'homme et de la femme, impliquant l'obligation de vivre dans une seule et même société. Cette union, la plus étroite qu'il soit donné à l'homme de contracter, donne aux conjoints un droit réciproque sur leurs personnes et fait qu'ils ne sont plus indépendants, mais qu'ils s'appartiennent mutuellement. Cette même union a pour

(1) Gen. c. II.

but direct et principal de procréer des enfants et de perpétuer ainsi l'espèce humaine sur la terre. De là ces paroles que Dieu prononça en bénissant l'union du premier homme et de la première femme : *Croissez et multipliez-vous*.

Mettons en lumière quelques-unes des conséquences les plus graves qui découlent de ces notions.

Le mariage, d'après son institution primitive, est l'union d'un seul homme et d'une seule femme ; il exclut donc et la *polyandrie* et la polygamie. Personne ne doute que la polyandrie ou l'union d'une femme avec plusieurs hommes à la fois ne répugne essentiellement à la nature et ne soit tout à fait contraire au droit naturel ou à l'ordre absolu et nécessaire des choses. La polygamie ou l'union d'un homme avec plusieurs femmes à la fois ne répugne certainement pas d'une manière aussi directe à l'ordre essentiel des choses ou au droit naturel ; mais pourtant il est manifeste qu'elle n'est pas non plus conforme à cet ordre : elle est contraire, dirons-nous avec S. Thomas, non aux premiers préceptes du droit naturel, lesquels ne varient point et que rien ne peut faire fléchir, mais aux préceptes secondaires, qui, dans certaines circonstances exceptionnelles, peuvent cesser d'obliger (1). — Ces préceptes secondaires dont parle S. Thomas n'ont pas pour objet des choses *essentiellement* mauvaises, mais des choses qui, en principe général, contrarient le vœu de la nature et doivent, dans une certaine mesure, troubler et déranger l'ordre que la raison conçoit et réclame. D'après cela, il est permis de dire avec le R. P. de Decker que « le bien général de l'humanité, la position exceptionnelle des sociétés primitives, des circonstances extraordinaires et d'autres motifs peuvent suffisamment expliquer ou justifier certains exemples de polygamie qui se rencontrent dans les annales des peuples de l'antiquité et surtout chez les Juifs (2). »

Il est aisé de comprendre que la polygamie n'est pas en harmonie avec l'ordre naturel et rationnel des choses. Elle tend à ravalier la femme et à lui ravir son rang de compagne de

(1) S. Thomas, *Summa theol.* III part. Supplem. q. LXV.

(2) *Cours élémentaire de philosophie*, tom. IV, p. 386.

l'homme; c'est ce qu'atteste d'une façon trop éloquentè le misérable état des femmes chez les peuples où la polygamie est en usage. En second lieu, la polygamie est de nature à jeter le trouble dans la famille, parce qu'elle devient nécessairement la source de jalousies, de divisions et de déchirements de tout genre. Et par là encore, l'éducation des enfants, qui est une des fins principales du mariage, est exposée à être négligée ou très-mal conduite. — On pourrait faire valoir beaucoup d'autres considérations contre la polygamie, mais celles-là suffisent à prouver combien elle contrarie l'ordre vrai et rationnel des choses.

Aussi est-elle absolument interdite par la loi chrétienne. Jésus-Christ a restitué au mariage son caractère primitif, il a solennellement proscrit la polygamie; et par là il a relevé la femme, contenu l'homme, purifié le foyer domestique et restauré la famille.

D'après son institution première, le mariage est, comme nous l'avons vu, l'union d'un seul homme et d'une seule femme; et cette union est *indissoluble*. Elle exclut donc le divorce, qui est la dissolution du lien conjugal. Il faut dire du divorce ce que nous avons dit de la polygamie. Il ne répugne pas essentiellement à l'ordre absolu et nécessaire des choses, mais il n'est pas non plus en harmonie avec cet ordre; il trouble et dérange, en principe général, l'ordre que réclame la raison et que Dieu doit vouloir maintenir. Le divorce tend plus directement encore que la polygamie à fausser le caractère de la famille ou même à la détruire : on ne conçoit guère de véritable société domestique sans la stabilité et la perpétuité du lien conjugal. « Rien n'est plus difficile, dit Bergier en reproduisant un passage de David Hume, que de confondre l'intérêt de deux personnes, à moins que leur union ne soit indissoluble; dès que les intérêts peuvent se séparer, il en naîtra des disputes et des jalousies continuelles. Quel attachement peut prendre une épouse pour une famille dans laquelle elle n'est pas sûre de demeurer toujours? Un mariage sujet à être dissous ne peut pas plus contribuer à la félicité des familles ni à la pureté des mœurs qu'un concubinage habituel (1). »

(1) *Dictionnaire de théologie*, art. *Divorce*.

Oui, le divorce dénature visiblement l'union conjugale, il lui ôte son véritable caractère et tend à faire du mariage une sorte de concubinage honteux où la passion brutale prendra la place de l'affection, de l'estime, de la confiance et du dévouement. Et quel sera donc le sort des enfants si le mariage peut être dissous et si les parents peuvent contracter de nouveaux liens? N'est-il pas manifeste que le divorce changera totalement la condition des enfants, empoisonnera leur vie et les exposera au sort le plus triste et dans l'ordre physique et plus encore dans l'ordre moral? « Si les époux se séparent, dit Barran, que deviendront les enfants? Les laissera-t-on à la charge de la mère répudiée, qui manquera de l'autorité nécessaire pour les élever, et des moyens de protection pour les établir? Et lorsque la loi imposerait à l'époux une pension alimentaire, ces malheureux enfants ne seront pas moins condamnés à prolonger les chagrins, la tristesse et l'ignominie de leur mère. D'un autre côté, en les laissant avec le père, il faudra les abandonner aux soins d'une marâtre, et, au lieu des tendresses maternelles, leur faire essuyer l'indifférence d'une étrangère, toute la haine d'une ennemie (1). » En un mot, le divorce détruit le véritable caractère de la famille et, en le détruisant, compromet le sort des enfants et sape ainsi la société dans sa base.

Aussi le divin fondateur du christianisme, qui est venu restaurer toutes les grandes lois de la nature et de la société, a-t-il proscrit formellement le divorce. Lorsque les Pharisiens demandèrent au Sauveur s'il était permis à l'homme de répudier sa femme pour quelque raison que ce fût, il leur fit cette mémorable réponse : « N'avez-vous pas lu que Dieu, qui a créé l'homme et la femme, a dit : l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme ; et ils seront deux dans une seule chair... *Que l'homme ne sépare donc point ce que Dieu a uni* (2). » Par ces paroles Jésus-Christ, en ramenant le mariage à sa sainteté primitive, promulgua de nouveau la grave loi de l'indissolubilité du lien conjugal.

(1) *Exp.* III, ap. de Decker, *loc. cit.* p. 590.

(2) *Matth.* XIX, 3—7.

Le véritable mariage, le mariage vraiment conforme à la nature et à la raison, le mariage tel que Dieu le veut et tel que la loi chrétienne le consacre, est donc l'union légitime d'un seul homme et d'une seule femme, et cette union est indissoluble.

Cette union constitue une société dont l'homme est le chef naturel. C'est au mari qu'appartient l'autorité; la femme est sous sa dépendance. Mais cette dépendance n'ôte rien à la dignité de l'épouse; elle n'est pas une esclave ni un instrument entre les mains de son époux, elle est sa compagne et son aide. — On sait que sous l'empire de la civilisation païenne la femme n'était le plus souvent qu'une esclave et un vil instrument au service de l'homme (1). C'est le christianisme qui a relevé la femme et lui a rendu le noble rang de compagne de l'homme.

L'union de l'homme et de la femme dans le mariage a pour but direct et principal la procréation et l'éducation des enfants. Ce n'est pas là sans doute la seule fin du mariage, mais c'est la fin première et principale. De là l'obligation pour les époux de ne rien faire qui empêche ou contrarie la naissance des enfants. *Empêcher de naître, c'est tuer à l'avance*, disait Tertullien à ces païens voluptueux et cruels qui se jouaient effrontément de la vie de l'enfance (2).

Article II. *Des droits et des devoirs des parents à l'égard des enfants.*

I. L'autorité des parents sur leurs enfants dérive immédiatement de la nature, et par conséquent de Dieu; car la nature ne fait que manifester la volonté de son auteur, et c'est à ce titre seul qu'elle peut servir de base à une autorité quelconque. L'autorité paternelle est la première qui apparaisse sur la terre, et c'est aussi la seule qui soit *uniquement* fondée sur la nature : elle ne reçoit rien de la volonté des hommes, pas même dans sa forme ou dans son mode, ni dans les conditions

(1) Voyez nos *Études sur la civilisation européenne considérée dans ses rapports avec le christianisme*, chap. III, § II.

(2) Voyez *Études sur la civilis., etc., loc. cit.*

extérieures de son existence, tout en elle vient directement de la nature. « La famille, dit M. Bautain, est le produit de la nature elle-même, agissant par la génération, et le rapport qui s'établit entre le terme engendré et les termes générateurs, fonde une obligation naturelle de celui-là envers ceux-ci, d'où sortent les devoirs du premier. Par le fait même de la génération, les parents dominent les enfants; car ils sont leurs antécédents selon la nature... Il y a entre eux le même rapport qu'entre la cause et l'effet, le principe et la conséquence. Il y a donc d'un côté supériorité naturelle, et avec elle puissance et autorité, et de l'autre subordination naturelle, et par elle soumission et obéissance. » — Remarquons seulement que l'autorité ou le pouvoir n'est pas *donné*, à parler strictement, *par* le fait de la génération : l'autorité est donnée *dans* ce fait, parce qu'il est la manifestation de l'ordre des choses, de l'ordre de Dieu. — « Ainsi, poursuit M. Bautain, s'établit primitivement et naturellement le pouvoir dans le monde. Ainsi un homme acquiert le droit naturel de commander à un autre homme; ainsi s'est constituée la première hiérarchie légitime; et par conséquent le premier gouvernement qui ait paru sur la terre est celui des enfants par leurs parents, le gouvernement paternel ou patriarcal, type et modèle de tous les autres (1). »

Aussi tous les peuples ont reconnu l'autorité des parents sur leurs enfants. Mais dans le paganisme on a souvent faussé le caractère de la puissance paternelle; on l'a fréquemment exagérée, parce qu'on n'en comprenait pas suffisamment la nature : on ne connaissait pas assez les rapports de l'homme avec Dieu. De là tant d'idées fausses sur la nature et l'étendue du droit de l'homme en général. C'est ainsi que chez plusieurs peuples on accordait au père le droit de vie et de mort sur les enfants, droit absolu et illimité : les enfants étaient la propriété du père, il pouvait en disposer à son gré comme d'une chose.

Le christianisme a fait disparaître ce désordre. La puissance paternelle n'est pas une puissance autonome, elle a sa source et son fondement en Dieu, elle doit donc s'exercer conformé-

(1) *Philos. mor.*, II^e part., ch. VI, § 69.

ment à l'ordre établi de Dieu ; dès qu'elle s'en écarte, elle perd toute autorité. Et de fait, elle n'existe que pour réaliser la fin de la famille ; elle ne s'étend pas au-delà. Les enfants ne sont point la propriété des parents ; ceux-ci « ne sont pas les auteurs de la vie qu'ils donnent ; ils l'ont reçue et la transmettent. Ils ne créent point, ils procréent : ils tiennent la place du créateur, dont ils sont les ministres. La puissance, inhérente à leurs fonctions, n'est donc pas plus à eux que la vie ; elle trouve sa sanction et sa règle dans la source supérieure dont elle dérive (1). » Les enfants sont un dépôt confié de Dieu à la sollicitude des parents. Là est tout ensemble la raison et la règle de leur puissance.

2. Aux droits des parents sur leurs enfants sont attachés des devoirs. Dans l'ordre social, l'homme n'a jamais sur ses semblables de droits sans devoirs ; et les parents ont de graves devoirs à remplir envers leurs enfants. Nous venons de le dire, les enfants sont un dépôt confié aux parents ; ils doivent le traiter et le faire fructifier selon les desseins du maître suprême, selon l'ordre établi de Dieu. Les devoirs des parents concernent le corps et l'âme de leurs enfants : ils leur doivent la triple éducation, physique, morale et intellectuelle. L'éducation de l'âme étant la plus importante, c'est elle aussi qui réclame le plus de soin. Les parents sont tenus de procurer à leurs enfants, par tous les moyens qui sont en leur pouvoir, le perfectionnement intellectuel et moral dans le sens et selon la mesure où nous l'avons marqué en traitant des devoirs de l'homme envers son âme. Ils doivent surveiller et diriger soit par eux-mêmes, soit par des maîtres sûrs, le développement des facultés intellectuelles et morales de leurs enfants. Dans l'enfance, tout est à l'état de simples facultés, de *puissances* ; ces puissances doivent s'actualiser, se développer graduellement. Mais ce développement peut être vrai ou faux ; et dans ce dernier cas il est une altération ou une corruption des puissances. Or les parents sont chargés par l'auteur de la nature de veiller à ce que ce développement soit vrai, soit en tout point conforme à l'ordre. Ainsi, pour l'intelligence, c'est

(1) Bautain, *loc. cit.* § 70.

un devoir pour eux d'en éloigner soigneusement l'erreur et de lui procurer en même temps les connaissances requises , dans le sens où nous l'avons défini plus haut. La vérité est le pain de l'intelligence : malheur aux parents qui négligent de le donner à leurs enfants ! La formation de la volonté réclame particulièrement la sollicitude des parents. La volonté, quoique distincte de l'intelligence, n'en est pas séparée : c'est de l'intelligence qu'elle reçoit la lumière qui lui est nécessaire pour agir conformément à sa nature ; en sorte que , en éclairant l'intelligence , on contribue déjà à former la volonté. Mais il faut que les parents exercent sur la volonté de leurs enfants une action plus directe encore , c'est pour eux une grave obligation de la tourner au bien , d'exciter en elle l'amour du bien , de lui faire faire l'apprentissage de la vertu. C'est ainsi qu'ils éveilleront véritablement la vie morale dans leurs enfants ; et c'est ainsi qu'ils montreront que l'âme de ceux à qui ils ont donné le jour a bien quelque prix à leurs yeux.

Rien de plus important que cette première éducation , laquelle , dans l'âge le plus tendre , doit surtout être l'œuvre de la mère ; c'est elle qui est plus spécialement chargée par la nature de former , avec la vie physique , la vie morale de l'enfant.

« C'est à la mère, dit Mgr Dupanloup, à éveiller dans son enfant les premières lueurs de l'intelligence et le premier amour du bien ; à mettre sur ses lèvres les premières paroles de la foi et de la vertu ; à tourner ses premiers regards vers le ciel ; c'est à la mère, en un mot, à le doter d'une âme chrétienne, comme elle lui a donné un corps humain ; et si rien n'est hideux comme l'exemple, heureusement bien rare ! d'une mère soufflant l'irrégion au cœur de son fils , rien aussi n'est attendrissant et beau à voir comme le spectacle d'une mère chrétienne , donnant à un enfant béni de Dieu les premiers enseignements de la foi , lui racontant les touchantes histoires de la religion , lui apprenant à joindre ses petites mains pour la prière , et faisant bégayer à sa bouche enfantine les noms les plus sacrés.

« Telle doit être , poursuit ce sage et éminent écrivain , la *première Éducation* : je l'appellerais plus volontiers l'*Éducation*

maternelle (1). Elle doit se passer au foyer domestique ; seulement, que la maison paternelle soit toujours pour cet enfant *qui commence à apprendre à vivre*, une École de pureté, de justice, de bonté, de vertu, de sagesse, de douceur ! Que rien n'y vienne gâter son cœur ou son intelligence, pendant ces temps heureux où se forment primitivement en lui la pensée, la raison, la parole, la conscience, où se préparent les premiers éléments de toute sa vie intellectuelle et morale (2) ! »

On ne saurait trop insister sur la gravité de ce devoir, l'éducation morale des enfants fait la plus grande part de la responsabilité des parents.

Article III. *Des devoirs des enfants envers leurs parents.*

Aux droits des parents sur les enfants correspondent en ceux-ci des devoirs : tout droit sur une personne suppose en cette même personne un devoir corrélatif. Les enfants ont donc des devoirs à remplir envers leurs parents, cela n'est pas contestable, et cela n'a guère jamais été contesté. Mais ces devoirs, quels sont-ils ? quel en est du moins le caractère général ? Ces devoirs sont déterminés par la nature même du rapport des enfants aux parents. Or il suffit de considérer ce rapport pour se convaincre tout de suite que la soumission ou l'obéissance est le premier devoir des enfants envers leurs parents ; car sans cette soumission les enfants échapperaient à la direction matérielle et morale que les parents sont obligés de leur donner. « A l'action des parents, dit M. Bautain, doit

(1) Rappelons, après ces paroles de M. Dupanloup, ce passage si connu du comte J. de Maistre : « C'est à notre sexe sans doute qu'il appartient de former des géomètres, des tacticiens, des chimistes, etc ; mais ce qu'on appelle l'*homme*, c'est-à-dire l'*homme moral*, est peut-être formé à dix ans ; et s'il ne l'a pas été *sur les genoux de sa mère*, ce sera toujours un grand malheur. Rien ne peut remplacer cette éducation. Si la mère surtout s'est fait un devoir d'imprimer profondément sur le front de son fils le caractère divin, on peut être à peu près sûr que la main du vice ne l'effacera jamais. » *Soirées*, III^e entret.

(2) *De l'éducation*, par Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans, p. 125. Paris 1851.

correspondre la réaction de l'enfant, et le pouvoir serait sans effet, s'il n'était reconnu et obéi. Quand l'enfant se détourne de ses parents ou s'oppose à eux, il se dérobe à leur sollicitude, à leur tendresse en même temps qu'à leur autorité. Alors il manque de direction morale comme de soins matériels, et il compromet à la fois son existence physique et sa vie spirituelle. La soumission de l'enfant est donc son premier devoir, son unique devoir; sa vertu principale est l'obéissance... Or l'homme est porté à obéir par deux motifs, l'amour et la crainte, qui mêlés et se tempérant l'un par l'autre, constituent le respect. L'enfant, qui respecte ses parents, est le seul qui soit vraiment obéissant. Il reconnaît leur autorité et s'y soumet; il la craint, et dans cette crainte est la garantie de sa subordination (1). »

Ainsi l'obéissance inspirée par l'amour et par cette crainte qu'on a justement nommée filiale, voilà le résumé des devoirs de l'enfant envers les auteurs de ses jours.

M. Bautain remarque avec infiniment de raison que l'affaiblissement de l'obéissance, et par conséquent de la puissance paternelle, est une des causes les plus actives de la dissolution sociale. « Quand le désordre est dans la famille, il passe bientôt dans l'État, et le gouvernement civil s'affaiblit, à mesure que le régime paternel se relâche. C'est ce qu'on a vu à la fin du dernier siècle. On avait tant prôné l'égalité de tous les hommes, que les supériorités naturelles ont paru elles-mêmes une usurpation, et les parents ont cru rentrer dans l'ordre en renonçant à leur autorité, comme les nobles à leurs titres. Puis quand la foi religieuse se perd, les hommes, se détournant de Dieu et l'obliant, *ne comprennent plus la dignité paternelle*. Ils méconnaissent le caractère sacré que lui donne la délégation divine. Abandonnés à eux-mêmes, *ils flottent alors entre les deux excès de la faiblesse et de la violence* selon leur caractère, et la famille n'est plus gouvernée par la justice et la loi de Dieu, mais par les caprices de la chair et la passion du moment. Alors aussi le devoir des enfants n'est pas mieux rempli que celui des parents. La révolte, cachée ou déclarée,

(1) *Philos. mor.*, ch. VI, § 74.

prend la place de l'obéissance ; le désir de l'indépendance s'exalte dès le plus bas-âge ; la jeunesse, l'enfance même devient impatiente du frein de la discipline et de la loi. Quand on n'a pas appris à obéir dans la famille, il est difficile de s'y habituer dans la société, et la loi paraîtra toujours tyrannique à celui qui n'a pas su respecter la parole paternelle. La mauvaise éducation des enfants prépare les mauvais citoyens, et les désordres de la famille sont les préludes des troubles de l'État (1). »

Les obligations que le devoir filial impose varient avec la position respective des parents et des enfants. Il est visible que l'enfant, devenu majeur et se suffisant à lui-même, ne peut plus être tenu à cette complète obéissance dont nous venons de parler. Mais quel que soit son âge, quelle que soit sa position, il doit toujours à ses parents la déférence et le respect. Et si l'âge, la maladie ou toute autre cause les met dans l'impossibilité de se suffire, le devoir filial lui impose l'obligation de leur rendre ce qu'il en a reçu, non-seulement en leur fournissant les choses nécessaires au soutien de leur existence, mais encore en faisant tout ce qu'il peut pour adoucir leurs maux et soulager leur vieillesse (2). Il n'y a qu'un enfant dénaturé pour méconnaître cette obligation, que la raison et le sentiment proclament de concert.

§ II. *De la société publique.*

L'homme est fait pour la société ; il ne vit de la vie organique comme de la vie intellectuelle et morale que par la société. La première forme de la société est la famille ; c'est dans son sein que l'homme naît, grandit et commence à se former au moral comme au physique. Mais la famille n'existe point isolée dans ce monde, une famille est unie à d'autres familles, et cette agrégation de familles unies les unes aux autres par un lien commun constitue une société d'un genre nouveau, que nous appelons la société publique.

(1) *Loc. cit.*

(2) *Cf.* Bautain, § 73.

Nous ne voulons parler ici que de la société civile ou politique, à laquelle on donne aussi le nom d'État.

Comme nous n'écrivons pas une *Philosophie du droit*, nous n'avons pas à discuter les questions qui concernent la nature de la société en général et les formes diverses qu'elle peut revêtir sans violer les règles essentielles de sa constitution. Nous devons nous borner à dire un mot des éléments qui entrent nécessairement dans toute société publique, de manière à pouvoir faire ressortir ensuite le vrai caractère des devoirs qu'engendrent ces nouvelles relations des hommes entre eux. Or il est de fait que toute société publique se compose du pouvoir et des sujets; ce sont là les deux termes généraux qui apparaissent invariablement dans tout État, quelle que soit son organisation, quel que soit le régime qui le distingue. Il nous faut donc parler de ces deux termes et exposer brièvement les rapports essentiels qui les unissent. Ainsi nous traiterons successivement : 1^o du pouvoir en général; 2^o des droits et des devoirs du pouvoir à l'égard des sujets; 3^o des devoirs et des droits des sujets; 4^e nous ajouterons un mot sur les devoirs de l'homme envers sa patrie; et 5^o sur les rapports des États entre eux.

Article I. *Du pouvoir social ou politique.*

Section 1^{re}. *Fondement du pouvoir.*

Dans toute société on voit un pouvoir, et un pouvoir souverain auquel les membres de la société sont soumis, auquel ils obéissent. Voilà le fait. Mais maintenant où est le droit? et ce fait, comment se justifie-t-il aux yeux de la raison? C'est ce que nous allons dire.

D'où vient donc ce pouvoir souverain qui se montre, sous des formes diverses, à la tête de toute société civile? Quelle en est la source? Quelle est la base qui le porte et le légitime? D'abord il est certain que tout pouvoir humain, quel qu'il soit, doit avoir pour fondement dernier le pouvoir absolu de Dieu, et qu'en définitive il ne peut jamais en être qu'une participation, une sorte d'émanation ou de dérivation; car tout pouvoir

humain est un droit relatif, et nous avons établi dans la première partie que tout droit relatif se fonde nécessairement sur le droit absolu (1). Nul droit humain ne s'explique ni ne se légitime par soi-même. Il est donc évident *à priori* que le pouvoir souverain qui régit la société, s'il est autre chose qu'un fait purement matériel, s'il porte réellement le caractère sacré de droit, doit venir de Dieu, doit avoir Dieu pour principe et pour auteur : *Non est potestas nisi a Deo*.

Prouvons donc que ce pouvoir est véritablement un droit, et expliquons en quel sens il vient de Dieu. On verra ce qu'il faut entendre par la doctrine du *droit divin*, qu'on a si amèrement reprochée aux théologiens catholiques, et qui pourtant est la seule que puisse avouer une philosophie sérieuse. « On a beaucoup parlé, dit Mgr Parisis, surtout depuis dix-huit ans, contre le pouvoir de *droit divin*. Un grand nombre des hommes éminents qui gémissent le plus aujourd'hui des principes de dissolution qui pénètrent la société, ont employé tout ce qu'ils avaient de talent et d'influence pour discréditer cette croyance, que la puissance publique prend sa racine dans la puissance de Dieu même. Peut-être souvent n'ont-ils voulu que combattre l'application exclusive que, dans un autre parti, on prétendait faire de ce droit divin uniquement en faveur d'un système (2); mais n'ont-ils pas trop souvent dépassé ce but? Dans ces déclamations furibondes et dans ces dérisions amères contre le *droit divin*, n'ont-ils pas laissé entrevoir que le droit, et surtout le droit politique, était une institution tout humaine, dans laquelle l'homme est le maître absolu de faire et de défaire, de construire et de renverser, sans qu'aucune loi supérieure le domine jamais dans ces œuvres arbitraires de révolution et de reconstitution sociale? — Nous ne savons, et nous n'avons pas à chercher ce qu'ils ont voulu; mais nous sommes bien sûrs de ce qu'ils ont produit : en déclamant sans fin contre la théocratie, ils ont violemment ébranlé, sinon dé-

(1) Voyez le chap. IV.

(2) Il est hors de doute que certains membres du parti légitimiste en France ont complètement faussé la doctrine reçue dans les écoles catholiques sur le droit divin.

truit, la foi en l'action de la Providence dans l'organisation et le maintien des sociétés (1). »

En présence de ces déclamations de tout genre contre le *droit divin*, et de la funeste confusion qu'elles ont produite dans les esprits, on ne saurait apporter trop de soin à replacer dans leur vrai jour les principes de la morale catholique sur ce grave sujet.

• Comment donc le pouvoir politique existe-t-il de droit divin? Il existe de droit divin, répondent les théologiens catholiques, parce qu'il découle des lois de la nature de l'homme, et par conséquent de celui qui a conçu et voulu ces lois. Expliquons et démontrons cette thèse.

Il y a deux points à établir : I que la société publique est une loi de la nature de l'homme ; II qu'il n'y a pas de société possible sans pouvoir. On verra tout à l'heure que ces deux points embrassent toute la question. Or il suffit d'un instant de réflexion pour en comprendre la vérité.

I. Que la société soit une loi de la nature humaine, personne, je crois, ne le conteste plus aujourd'hui ; tous les philosophes s'accordent à proclamer que l'homme est naturellement *sociable*. L'homme naît au sein de la famille, qui est la première société, et il est nécessaire que différentes familles se réunissent, tant pour faire face à des besoins et à des difficultés de tout genre qui surgissent nécessairement dans la vie, que pour obéir à un vœu, à un sentiment inné de notre nature qui nous porte à nous associer à nos semblables. Nos idées, nos sentiments, nos tendances, nos besoins, tout nous avertit que nous sommes faits pour la société, et pour la société publique. « Comment, dit quelque part Montesquieu, l'homme est partout en société, et on demande s'il est né pour la société? Qu'est-ce qu'un fait qui se reproduit dans toutes les vicissitudes de la vie de l'humanité, ajoute M. Cousin, sinon une loi de l'humanité? Le fait universel et permanent de la société atteste le principe de la sociabilité. Ce principe éclate dans tous nos penchants, dans nos sentiments, dans nos

(1) *La Démocratie devant l'enseignement catholique*, p. 8. Louv. 1849.

croyances... Chose admirable ! Dieu n'a pas laissé à notre sagesse ni même à notre expérience le soin de former et de conserver la société : il a voulu que la sociabilité fût une loi de notre nature , et une loi tellement impérieuse qu'aucune tendance à la singularité , aucun égoïsme , aucun dégoût même , ne pussent prévaloir contre elle. Il fallait toute la puissance de l'esprit de système pour faire dire à Hobbes que la société est un accident , et un incroyable accès de mélancolie pour arracher à Rousseau cette parole extravagante que la société est un mal (1). »

Certes il n'est pas aisé de comprendre que les sophistes du XVIII^e siècle aient pu , à la suite de Hobbes , nier le principe de la sociabilité humaine et faire prendre au sérieux leurs ridicules déclamations sur ce sujet. Ce serait oublier le respect que l'on doit à ses lecteurs que d'accorder aujourd'hui les honneurs de la discussion à ces incroyables doctrines.

II. Mais si la société est dans la nature de l'homme , il faut bien admettre aussi que le pouvoir est réclamé par une loi de la nature ; car il n'y a pas de société sans pouvoir. La nécessité du pouvoir résulte de l'idée même de société ; elle résulte ensuite des besoins les plus impérieux de la société.

1^o Et d'abord l'idée de société emporte celle d'une certaine unité entre les individus qui la composent ; la société est une sorte d'organisme moral qui suppose une liaison , un ordre entre les divers membres qui le constituent. Or cet ordre , cette liaison , cette unité n'est pas possible sans un chef qui la maintienne : une société ne se conçoit pas plus sans chef qu'un corps sans tête. Une multitude sans chef présente le spectacle d'individus isolés , séparés les uns des autres ; ce n'est pas une société , parce que l'unité lui manque. Donc l'idée seule de société prouve la nécessité du pouvoir.

Ainsi tombe l'hypothèse de certains écrivains qui , croyant trouver l'origine du pouvoir dans la nature déchue et corrompue de l'homme , prétendent qu'il n'y aurait pas eu de pouvoir politique sur la terre si l'homme n'avait pas péché. Assuré-

(1) Cousin, *Œuv.*, 1^{re} série, t. III, p. 265.

ment, si l'homme ne fût pas devenu mauvais, le pouvoir n'eût pas présenté tous les caractères extérieurs que nous lui voyons aujourd'hui et dont il a besoin pour maintenir l'ordre dans une société où les passions mal contenues jouent un rôle si tristement prépondérant; mais pourtant, les hommes fussent-ils demeurés bons et purs, le pouvoir eût toujours été nécessaire pour fonder et maintenir l'unité que réclame toute société publique : une multitude sans chef, et par conséquent sans direction, ne saurait jamais être une société. De même qu'il n'y a pas de société domestique sans le pouvoir paternel, de même aussi il n'y a pas de société publique ou civile sans un pouvoir public ou civil. Il ne faut donc pas chercher dans la chute de l'homme la raison du pouvoir qui régit la société. D'ailleurs on ne doit pas perdre de vue que l'homme, ne fût-il pas un être déchu, serait toujours un être libre et imparfait de sa nature, pouvant abuser de sa liberté et aller à l'encontre de ses propres devoirs et des droits de ses semblables.

2^o La nécessité du pouvoir résulte des besoins de la société. Le pouvoir est nécessaire pour maintenir la société, pour veiller à l'intérêt commun, empêcher que les membres ne se nuisent les uns aux autres et pour les protéger contre toute attaque du dehors. S. Thomas, après avoir prouvé que l'homme est né pour la société, ajoute : « S'il est naturel à l'homme de vivre en société, il est nécessaire qu'il y ait parmi les hommes quelqu'un qui dirige la multitude; car beaucoup d'hommes étant réunis et chacun d'eux faisant ce qui lui semblerait bon, la multitude se dissoudrait, si quelqu'un n'avait soin du bien commun; comme il arriverait au corps humain et à celui de tout autre animal, s'il n'existait point une force qui le dirigeât, veillant au bien de tous les membres. Sur quoi Salomon dit : « Là où il n'y a point quelqu'un qui gouverne, le peuple sera dispersé... » Dans l'homme lui-même, l'âme dirige le corps; et dans l'âme, les facultés irascibles et concupiscibles sont gouvernées par la raison. Parmi les membres du corps, il en est également un principal qui les meut tous, comme le cœur ou la tête. Il doit donc y avoir dans toute multitude quelque chose qui dirige (1). » — Il n'est guère pos-

(1) « Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse

sible de parler un langage à la fois plus simple et plus sensé.

Il est trop évident qu'un grand nombre d'hommes étant réunis, et les intérêts particuliers se croisant et s'entrechoquant sans cesse, *la multitude se dissoudrait* promptement, comme le dit S. Thomas, s'il n'y avait un pouvoir pour la contenir en la dirigeant. C'est là une vérité de bon sens et d'expérience que nul, je crois, ne prendra sur soi de contester.

Voilà donc les deux points en question solidement établis : la société est une loi de la nature, et le pouvoir est inhérent à la société. De là nous concluons que le pouvoir existe de droit naturel, et par conséquent de *droit divin*. Laissons parler le cardinal Bellarmin, il nous dira lui-même la vraie théorie du droit divin. « La puissance politique considérée en général et sans descendre particulièrement à la monarchie, à l'aristocratie ou à la démocratie, *émane immédiatement de Dieu seul*; car, étant nécessairement annexée à la nature de l'homme, elle procède de celui qui a fait la nature même de l'homme. En outre, cette puissance est *de droit naturel*, puisqu'elle ne dépend pas du consentement des hommes; car ils doivent avoir un gouvernement, qu'ils le veuillent ou ne le veuillent pas, à moins de désirer que le genre humain périsse, ce qui est contre l'inclination de la nature (et la nature ne fait que manifester la volonté de son auteur). Mais *le droit de la nature est droit divin*; donc le gouvernement existe de droit divin; et c'est là proprement ce que l'apôtre semble avoir en vue, lorsqu'il dit (*Rom. 13*) : *Celui qui résiste à la puissance, résiste à l'ordre de Dieu* (1). »

est in hominibus esse, per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id quod est sibi congruum providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens; sicut et corpus hominis et cujuslibet animalis deflueret, nisi esset aliquis vis regitiva communis in corpore, quæ ad bonum commune omnium membrorum intenderet. Quod considerans Salomon dicit: « Ubi non est gubernator, dissipabitur populus... » In uno etiam homine anima regit corpus... Itemque inter membra corporis unum est principale, quod omnia movet, ut cor, aut caput. Oportet igitur esse in omni multitudine aliquod regitivum. » *De regimine principum*, lib. I, c. I.

(1) « Sed hic observanda sunt aliqua. Primo politicam potestatem in uni-

Tel est donc le véritable sens de la doctrine du droit divin. Je ne vois pas trop comment on pourrait expliquer et justifier autrement l'existence du pouvoir politique. Je dirai plus tard un mot de la théorie du *contrat social*. Mais avant d'aller plus loin, je crois devoir résumer les principes que la raison et la religion proclament de concert sur cette importante matière.

Dieu a fait l'homme sociable ; il a voulu, il a ordonné le plan du monde de telle manière, qu'il dût y avoir association, communauté entre les hommes. Et comme Dieu veut l'ordre en tout, il a établi que la société humaine dût être organisée et composer ainsi un tout harmonique. Il a donc voulu qu'il y eût un pouvoir chargé de relier entre eux les différents membres du corps social, en les dirigeant et en les gouvernant. Nous venons de voir avec quelle force la nature humaine atteste que telle est réellement la volonté de celui qui l'a faite. Le pouvoir dérive donc de la volonté de Dieu ; il est conçu et voulu de Dieu comme un élément intégrant de l'organisme du monde.

On comprend par là que celui qui est revêtu du pouvoir soit investi d'un droit réel : son droit émane de la volonté de Dieu, et par elle du droit absolu, dont il tire sa valeur. Ainsi le souverain possède une autorité véritable sur les sujets ; et ceux-ci sont obligés de lui obéir dans les limites de ses attributions. Car alors le souverain n'est plus seulement un homme qui commande à d'autres hommes ; il est, dans l'ordre du plan divin, le délégué, le ministre et le lieutenant du pouvoir absolu ou de Dieu. A parler rigoureusement, Dieu seul est *souverain*, parce que seul il est par nature le maître de tout

versum consideratam, non descendendo in particulari ad Monarchiam, Aristocratiam, vel Democratiam, immediate esse a Deo; nam consequitur necessario naturam hominis, proinde esse ab illo qui fecit naturam hominis. Præterea hæc potestas est de jure naturæ, non enim pendet ex consensu hominum, nam velint, nolint, debent regi ab aliquo, nisi velint perire humanum genus, quod est contra naturæ inclinationem. *At jus nature est jus divinum*; jure igitur divino introducta est gubernatio, et hoc videtur proprie velle Apostolus, cum dicit Rom. 13 : Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. » *De laïcis*, lib. 3, c. 6.

ce qui existe ; et l'homme qui gouverne un État , sous quelque forme d'organisation politique que sa souveraineté s'exerce , n'est jamais qu'un simple ministre et un lieutenant : le vrai , le seul roi absolu , c'est le créateur de l'univers. Dieu gouverne la société humaine par des hommes ; et ceux-ci n'ont qu'une souveraineté ministérielle : leur autorité n'est qu'une autorité d'emprunt.

Voilà le droit divin que l'Écriture sainte enseigne et que la raison reconnaît et proclame. Cette divinité du droit ennoblit et sanctifie l'obéissance de l'homme envers l'homme , laquelle serait sans cela inique et intolérable.

Mais qu'on n'oublie pas qu'il s'agit ici du pouvoir en général , et non de tel ou tel représentant du pouvoir , de tel ou tel prince en particulier , de telle ou telle famille déterminée , comme le fait très-bien remarquer Balmès avec S. Jean Chrysostôme. « A entendre certains hommes se moquer du *droit divin* des rois , observe l'illustre docteur espagnol , on dirait que nous , catholiques , nous supposons pour les individus ou les familles royales comme une bulle d'institution envoyée du ciel , et que nous ignorons grossièrement l'histoire des vicissitudes des pouvoirs civils. En examinant plus profondément la matière , ces hommes auraient trouvé que , loin qu'on nous puisse reprocher de semblables niaiseries , nous ne faisons qu'établir un principe dont la nécessité fut reconnue de tous les législateurs de l'antiquité ; et que nous concilions fort bien notre dogme avec les saines doctrines philosophiques et les événements dont l'histoire fait foi. A l'appui de ce que je viens de dire , voyez avec quelle admirable lucidité saint Jean Chrysostôme explique ce point dans l'homélie 23 , sur l'Épître aux Romains. « Il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu. » « Que dites-vous ? Tout prince est donc constitué de Dieu ? Je » ne dis point cela , puisque je ne parle d'aucun prince en » particulier , mais de la chose en elle-même , c'est-à-dire de » la puissance elle-même : j'affirme que l'existence des princi- » pautés est l'œuvre de la divine sagesse , et que c'est elle qui » fait que toutes choses ne soient point livrées à un téméraire » hasard. C'est pourquoi l'apôtre ne dit pas « qu'il n'y a point » de prince qui ne vienne de Dieu ; » mais il dit , parlant de

» la chose en elle-même : « il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu (1). »

On ne saurait mieux dire.

On voit donc de plus en plus ce qu'il faut entendre, et ce que les docteurs catholiques ont toujours entendu par l'origine divine du pouvoir civil. Rien de plus simple et tout ensemble de plus philosophique que cette doctrine. On ne peut la rejeter sans tomber dans l'athéisme et sans enlever du même coup au pouvoir et à la société toute base morale. Il est trop visible en effet que l'homme ne saurait être obligé d'obéir à l'homme comme tel ; et si le pouvoir souverain ne vient pas de Dieu, ne tire pas sa force du pouvoir absolu qui est en Dieu, il porte injustement le nom de pouvoir, et nul n'est tenu de s'y soumettre. De quel droit, je vous prie, un homme peut-il me commander ? En vertu de sa nature, il est mon égal et n'est investi d'aucun droit sur ma personne. Dira-t-on que le droit naît de la force physique ou d'une certaine supériorité d'intelligence et de volonté ? Mais évidemment la force n'a rien de commun avec le droit et jamais elle ne peut le fonder : le droit est une qualité morale, il ne relève pas de l'ordre physique. La supériorité d'intelligence ou de volonté ne saurait non plus fonder un droit : je ne suis pas obligé de vous obéir parce que vous avez plus d'esprit que moi, ou parce que vous avez une volonté plus forte, plus virile, plus pure, plus parfaite. La prudence en pareil cas peut me conseiller de me soumettre à votre direction, mais la conscience ne m'y oblige point : l'idée de devoir n'intervient en aucune façon. — C'est en vain que, voulant à tout prix écarter le droit divin, on invoquerait la nature pour établir sur ce fondement un droit exclusivement *naturel*. D'abord ce serait se précipiter dans l'athéisme, puisqu'on ne reconnaîtrait plus que la nature a un auteur dont elle tient son être et ses lois ; ce qui ne peut se soutenir que par ceux qui n'admettent pas l'existence du Dieu vivant et véritable. Ensuite, la nature une fois séparée de Dieu, une fois qu'elle n'est plus considérée comme l'expression, comme la

(1) Balmès, *Le protestantisme comparé au catholicisme dans ses rapports avec la civilisation européenne*, chap. XLVIII.

manifestation de la pensée de l'Être souverain et absolu, elle perd toute valeur morale, et ses lois ne sont plus que des *faits*, impuissants à fonder un droit quelconque : la nature alors c'est vous, c'est moi, ce sont nos corps, nos âmes, nos intelligences, nos volontés, toutes choses qui n'ont pas d'autorité *par elles-mêmes* et qui ne peuvent servir de base première à aucun droit. Rien de créé, rien de contingent, rien de relatif ne peut fonder un droit : tout droit, tout pouvoir réclame en définitive un fondement absolu, qui porte ses titres avec soi, qui s'explique et se légitime de soi-même. Il n'y a donc pas de droit naturel possible en dehors du droit divin (1).

Section II^e. *Du mode de communication du pouvoir.*

Nous en avons dit assez pour montrer en quel sens il est nécessaire d'admettre que le pouvoir souverain vient de Dieu. Si l'on voulait traiter d'une manière complète la question de l'origine du pouvoir, il se présenterait maintenant un nouveau point à éclaircir, à savoir : quel est le mode suivant lequel ce pouvoir est communiqué de Dieu à l'homme. Les grands théologiens catholiques ont discuté avec un soin minutieux tout ce qui se rattache à ce sujet, et il serait à souhaiter que les écrivains qui traitent aujourd'hui de la Philosophie du droit et des principes de la politique connussent un peu mieux ces remarquables travaux, leurs livres y gagneraient considérablement. On peut lire dans Balmès plusieurs fragments tirés des ouvrages de nos principaux docteurs. Pour nous, nous devons nous borner ici à dire un mot de la nouvelle question que nous venons de poser.

Le pouvoir civil ou politique vient de Dieu, c'est là un principe incontestable ; mais comment Dieu le communique-t-il à celui qui l'exerce dans la société ? Il y a sur ce point deux opinions parmi les publicistes et les théologiens catholiques. Balmès résume ainsi ces deux opinions : « Parmi ceux qui affirment que cette puissance (civile) vient de Dieu, les uns soutiennent qu'elle en vient d'une manière *médiate*, les autres

(1) Voyez le chapitre IV^e de la 1^{re} partie.

d'une manière *immédiate*. Selon les premiers, au moment où se fait la désignation des personnes qui doivent exercer le pouvoir, la société non-seulement désigne, c'est-à-dire met la condition nécessaire pour que le pouvoir soit communiqué, mais elle le *communique elle-même réellement*, l'ayant auparavant reçu de Dieu. Dans l'opinion des seconds, la société ne fait autre chose que désigner; et moyennant cet acte, *Dieu communique le pouvoir à la personne désignée* (1). »

Ces deux opinions, qui, au premier aspect, semblent très-opposées, au fond ne nous paraissent pas différer beaucoup. Car il est à remarquer que de part et d'autre on admet l'intervention de la société pour désigner et la personne et le mode suivant lequel elle exercera le pouvoir; or que cette intervention de la société soit simplement une condition de la collation du pouvoir, ou qu'elle soit le canal par lequel il doive arriver à la personne qui en sera investie, nous ne voyons pas trop quelle différence il y a dans le résultat. C'est ce que montre très-bien un théologien fort sagace, le P. Concina : « Nous tenons pour fausse, dit-il, l'opinion qui affirme que Dieu confère immédiatement et prochainement cette puissance au roi, au prince ou à tout chef quelconque du gouvernement suprême, à l'exclusion du consentement tacite ou exprès de la république. Il est vrai, ajoute cet écrivain, que cette discussion porte plutôt sur les mots que sur les choses : car cette puissance vient de Dieu, auteur de la nature, en tant que celui-ci a ordonné et disposé que la république elle-même, pour la conservation et la défense de la société, conférât à un ou à plusieurs la puissance du gouvernement suprême. Une fois faite cette désignation de la personne ou des personnes qui doivent commander, on dit que cette puissance vient de Dieu, par cela que la société elle-même est obligée, de droit naturel et divin, d'obéir à celui qui commande. Dieu, en effet, a ordonné que la société fût gouvernée par un ou par plusieurs. Ainsi se concilient toutes les opinions et se révèlent dans leur véritable sens les oracles de l'Écriture : « Qui résiste à la puissance, résiste à l'ordre de Dieu. » « Tout pouvoir vient de

(1) *Ouv. cit.*, chap. LI, tom. III, p. 57.

Dieu. » « Soyez soumis à toute créature , à cause de Dieu , soit au roi , etc... » Ces témoignages et d'autres semblables doivent nous convaincre que Dieu , comme suprême modérateur de toutes choses, dispose et ordonne tout. Mais cela n'exclut point les opérations et les conseils humains , ainsi que l'interprètent sagement saint Augustin et saint Jean Chrysostôme (1). »

On le voit donc , les deux opinions en présence , sainement entendues , aboutissent au même résultat. Ce n'est pas ici le lieu de les examiner en détail ; qu'il nous suffise de les avoir exposées. Nous ajouterons seulement que , suivant la doctrine du plus grand nombre des docteurs catholiques , le pouvoir est communiqué de Dieu d'une manière *mediate* , c'est-à-dire par le canal du peuple ou de la société. Nous croyons toutefois que la plupart de nos théologiens , en défendant cette communication purement *mediate* du pouvoir , ont eu surtout en vue de combattre cette théorie ridiculement despotique qui , écartant toute intervention de la société , représentait le roi comme recevant directement et personnellement de Dieu seul la collation du pouvoir suprême. On sait que cette étrange théorie , mise en avant par le roi d'Angleterre Jacques I^{er} , fut combattue avec beaucoup d'éclat par un Jésuite espagnol , le célèbre Suarez.

Le caractère de ce livre ne nous permet pas d'en dire davantage sur l'origine du pouvoir civil. Une seule chose est certaine , c'est que ce pouvoir vient de Dieu , parce qu'il est le résultat d'une loi de la nature , dont Dieu est l'auteur et le suprême ordonnateur. Tout le reste est discutable et en soi assez peu important. En fait , le pouvoir peut naître et se constituer de différentes manières , il n'y a rien d'absolu à cet égard.

Section III. Critique des théories de Hobbes et de J. J. Rousseau.

Nous allons maintenant apprécier très-rapidement les théories de Hobbes et de J. J. Rousseau sur l'origine du pouvoir.

(1) *Theologia christ. dogmatico-mor.*, lib. I. De jure natur. et gent., etc. Dissert., 4 de leg. hum., c. 2. Ap. Balmès , *loc. cit.*, p. 36—37.

Ces deux sophistes ont répudié le droit divin et n'ont réussi qu'à lui substituer le droit de la force.

Caractérisons d'abord nettement leur point de départ.

Hobbes et Rousseau partent 1^o de cette hypothèse chimérique, que la société n'est pas dans la nature de l'homme, et qu'ainsi elle n'existe pas nécessairement : à leurs yeux, la société est chose purement accidentelle, arbitraire ; et ils lui opposent ce qu'ils nomment *l'état de nature*, c'est-à-dire, l'état sauvage, où chaque homme vit au gré de ses caprices, sans liens et sans devoirs. 2^o Ils écartent complètement l'idée de Dieu, l'idée d'une loi morale supérieure à l'homme, d'une loi qui lie sa conscience en lui imposant des devoirs (1). Avant la formation et la constitution de la société, l'homme n'est lié par aucun devoir. Tel est le point de départ de ces deux écrivains qu'on nous donne gravement pour des philosophes.

Voyons à présent comment ils expliquent l'origine de la société, et avec elle l'origine du pouvoir.

Il y a cela de commun dans les théories de ces deux auteurs, qu'elles donnent l'une et l'autre pour origine et pour fondement à la société et au pouvoir des conventions ou des contrats librement consentis entre des individus naturellement indépendants. La société et le pouvoir ne sont pas le résultat d'une loi de la nature, ils sont établis arbitrairement par la volonté des hommes : une convention ou un contrat, voilà la seule base sur laquelle reposent et la société et le pouvoir, voilà le seul fondement de tous les droits et de tous les devoirs sociaux. Hobbes et Rousseau sont pleinement d'accord sur ce point : de part et d'autre c'est absolument le même principe ; ils ne se divisent que dans les questions de détail et d'application.

Et d'abord ils envisagent différemment ce qu'ils appellent *l'état de nature*. Pour Hobbes l'état de nature était un état de guerre incessante, un état de lutte de tous contre tous (2).

(1) Je sais que Rousseau admettait l'existence de Dieu et une certaine loi morale naturelle, mais il n'en tient pas compte lorsqu'il s'agit de déterminer l'origine du pouvoir ; il fait tout dériver de la volonté arbitraire et indépendante des hommes.

(2) Voyez la 1^{re} part., ch. III, § I.

Rousseau croit au contraire que cet état était un état de bienveillance mutuelle entre les hommes, un état de paix, de calme et de bonheur : l'homme naît bon, a écrit ce sophiste, c'est la société qui le déprave. — Comment donc les hommes sont-ils sortis de cet état de nature ? D'après le philosophe anglais comme d'après le sophiste de Genève, ils en sont sortis uniquement parce qu'ils l'ont bien voulu, rien ne les obligeait à le faire. Le premier nous apprend que les hommes, se voyant très-malheureux dans ce singulier état de nature, furent facilement amenés à chercher un autre état ; chacun d'eux consentit donc à faire quelque concession, à céder quelque chose de son droit *naturel* (1). Ainsi naquirent entre ces individus des *conventions*, qui constituèrent la société et devinrent le principe de tout devoir et de tout droit social. Le pouvoir fut créé pour maintenir cette société toute artificielle. Ce pouvoir, une fois constitué, est absolu ; il peut faire tout ce qu'il veut, tous ses actes sont légitimes : son droit est égal à sa force. — Hobbes ne reconnaît pas de loi supérieure au pouvoir, à laquelle celui-ci serait tenu de se conformer ; Dieu et la loi morale sont exclus de son système politique. Il nie le droit divin pour établir le droit de la force et consacrer le despotisme le plus brutal qu'il soit possible d'imaginer.

Rousseau procède un peu différemment. A l'en croire, les hommes, quoique parfaitement heureux dans l'état de nature, voulurent, on ne sait trop pourquoi, sortir de ce merveilleux état ; il leur prit envie de fonder l'état social. Ils firent donc entre eux un pacte, que Rousseau nomme le *contrat social* (2), et par lequel ils constituèrent et la société et le pouvoir. — Rousseau semble avoir plus de souci de la liberté que Hobbes. Voici comme il énonce le problème que doit résoudre le pacte social : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'o-

(1) Pour Hobbes le droit *naturel* n'est pas une qualité morale, il dérive uniquement de la force et des besoins de chaque individu.

(2) On sait que tel est le titre du trop fameux ouvrage où ce sophiste expose sa théorie sociale et politique.

béisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est, ajoute-t-il, le problème fondamental dont le contrat social donne la solution. Les clauses de ce contrat, poursuit-il, sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues, jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça (1). » — L'homme, dans sa liberté *naturelle*, n'est lié par aucun devoir à l'égard de ses semblables : les idées de devoir, de droit, de justice, de moralité, ne naissent, comme Rousseau l'affirme expressément (2), qu'avec la société, elles dérivent du pacte qui la constitue.

Mais où est le pouvoir dans une société ainsi constituée ? Qu'est-il et en qui réside-t-il ? Le pouvoir n'est autre chose que la collection des pouvoirs particuliers abdiqués par chacun des contractants : « Chacun de nous, dit l'auteur, met en commun sa personne et toute sa puissance *sous la suprême direction de la volonté générale*, et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout (3). » Les contractants, ayant mis en commun leur personne et leur puissance, constituent ainsi un corps moral et collectif, « lequel est appelé par ses membres *État* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables. » La souveraineté ou le pouvoir réside donc dans la volonté générale, qui résulte de l'abdication de toutes les volontés particulières. Et comme la volonté générale représente toutes les volontés particulières, il s'ensuit que le pouvoir ne peut jamais nuire à aucun des membres de la société : « *Le souverain, par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être* (4). » Les sujets n'ont donc besoin d'aucune garantie contre les empiétements du

(1) *Contrat social*, liv. I, chap. VI.

(2) Chap. VIII.

(3) Chap. VI.

(4) Chap. VII.

pouvoir : celui-ci ne veut jamais que ce que chacun est censé vouloir. De plus, la volonté générale, qui est la volonté du peuple ou de la communauté, n'ayant rien au-dessus d'elle, n'étant soumise à aucune loi supérieure, elle est infaillible, elle ne saurait mal faire, et tout ce qu'elle commande est légitime : « *La volonté générale est toujours droite.* » — C'est pour cela que toutes les fois que la volonté générale se fait entendre, il n'y a plus à examiner ni à discuter, il faut obéir ; la conscience n'a plus le droit de parler, et tout citoyen peut être contraint par la force à se soumettre aux prescriptions du pouvoir. « Afin donc, dit Rousseau, que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que *quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps* : ce qui ne signifie autre chose, sinon qu'on le forcera d'être libre (!) : car telle est la condition qui *donnant chaque citoyen à la patrie* le garantit de toute dépendance personnelle (1). » — A la bonne heure, voilà certes une liberté bien digne de ceux qu'effraie la doctrine du droit divin ! C'est la liberté entendue à la façon de Sparte, c'est-à-dire le sacrifice de l'homme, de la personnalité humaine, au profit de l'État.

On le voit, Rousseau aboutit en définitive au même résultat que Hobbes : en voulant substituer au droit divin un droit purement humain, il ne parvient qu'à fonder le despotisme ; seulement il y a cette différence entre ces deux sophistes, que le second établit le despotisme monarchique, tandis que le premier consacre le despotisme républicain ; ce n'est qu'une différence de forme.

Il est évident que les conventions de Hobbes et le contrat social de Rousseau sont dépourvus de toute valeur morale et par conséquent ne peuvent fonder aucun droit ni créer aucun devoir ; Dieu et la loi morale une fois écartés, les conventions positives n'ont plus de base. L'intérêt, qui est alors leur unique fondement, ne saurait leur communiquer une autorité morale, il n'a pas prise sur la conscience : l'intérêt peut me

(1) Chap. VII.

conseiller d'observer un pacte, il ne m'y *oblige* point. S'il n'y a pas de droit naturel et divin antérieur à toute convention positive, l'ordre moral est supprimé, et ce que l'on veut bien appeler le pouvoir dans la société n'est plus qu'un vain mot.

Article II. *Des droits et des devoirs du pouvoir à l'égard des sujets.*

Le pouvoir civil tire du droit divin sa valeur et son autorité morale. Celui qui en est revêtu devient à ce titre le *supérieur* de ses semblables, il est investi de droits réels sur ses subordonnés, qui prennent vis-à-vis de lui le nom de sujets.

Quels sont donc les droits du pouvoir ? Quel est leur caractère ? Quelle est leur étendue ?

Il va de soi que nous n'entendons parler ici que des droits naturels du pouvoir, abstraction faite des constitutions positives qui déterminent et règlent l'exercice de ces droits ; nous ne pouvons même que poser des principes généraux, tout détail d'application serait ici déplacé.

Les droits du souverain sur les sujets ne sont pas absolus, ce sont des droits purement relatifs, dépendant en tout de la loi morale et étant essentiellement liés à des devoirs. L'homme n'a jamais sur ses semblables de droits sans devoirs ; et plus les droits dont il est investi sont étendus, plus aussi ses devoirs sont graves. C'est là un principe incontestable et qui est le fondement de toute morale publique. Dans les sociétés païennes, on avait étrangement méconnu cette vérité capitale ; le pouvoir, qu'il fût en des mains impériales ou républicaines, était le plus souvent regardé comme exempt de devoirs à l'égard des sujets, il n'avait sur eux que des droits, et il pouvait disposer de leur *personne* comme un propriétaire dispose de sa *chose*. C'était un épouvantable abus, né de l'oubli des idées morales. Hobbes et Rousseau, avec leurs théories matérialistes et athées, aboutissent au même résultat. C'est au christianisme, c'est à l'Église catholique qu'appartient la gloire d'avoir rétabli et maintenu dans le monde ce grand principe, que le souverain n'a des droits sur ses sujets que pour remplir des devoirs.

Les droits naturels du pouvoir sont donc déterminés par les

devoirs que la loi naturelle lui impose à l'égard de la société, ceux-là sont nécessairement en raison directe de ceux-ci. D'où il suit que l'étendue des droits se mesure à l'étendue des devoirs, et qu'il suffit de connaître les seconds pour connaître les premiers. Or quel est le devoir général du pouvoir dans la société? Ce devoir nous est révélé par le but même de son institution. Nous l'avons vu précédemment, le pouvoir est nécessaire pour maintenir l'ordre social, pour conserver et perfectionner la société en procurant le bien commun; là est donc son but naturel, là est sa fin, c'est pour cela qu'il existe. Par conséquent c'est là aussi son devoir général : il doit maintenir la société et la perfectionner, non pas en substituant son action à celle des individus, mais en secondant et en favorisant leurs justes et légitimes efforts.

Ce devoir du gouvernement donne la mesure de son droit. Il faut qu'il soit investi des droits que réclame l'accomplissement de ses devoirs.

Nous ne pouvons entrer dans aucun détail, nous nous bornons à poser le principe. Ce principe, tel que nous venons de l'énoncer, est au-dessus de toutes les constitutions et de toutes les conventions humaines, elles doivent toujours le respecter, parce qu'il est fondé sur la nature même des choses. Nous allons en faire ressortir de plus en plus le vrai caractère en traitant des devoirs et des droits des sujets.

Article III. *Des devoirs et des droits des sujets.*

Section I. *Des devoirs des sujets.*

Le premier devoir des sujets envers le pouvoir est de le respecter et de se soumettre à son autorité. Le pouvoir étant une émanation du droit absolu de Dieu, et celui ou ceux qui en sont revêtus étant, comme tels, les représentants de Dieu dans la société, il est juste qu'on les respecte : ce respect est un devoir. Ce n'est pas à l'homme que ce respect s'adresse, c'est au dépositaire du pouvoir, c'est au pouvoir suprême et absolu dont le souverain est le représentant dans l'État. C'est pour cela que, fût-il dépourvu de tout mérite personnel,

l'homme revêtu du pouvoir réclame toujours un certain respect.

Le respect envers le pouvoir s'est affaibli singulièrement dans ces derniers temps, grâce aux théories matérialistes et athées qui ont prévalu sur l'origine du pouvoir. Une fois qu'on avait effacé son caractère divin, le pouvoir ne devait bientôt plus paraître qu'une odieuse usurpation de l'homme sur l'homme, une tyrannie inique et intolérable. De là cette haine sauvage de toute autorité, de là cet orgueil qui s'offense de tout frein et se montre toujours prêt à tout bouleverser pour abaisser ce qui est au-dessus de soi. C'est une des plus grandes plaies de notre époque. « Si les hommes raisonnaient juste, dit un publiciste moderne, s'ils prenaient conseil de leur honneur, ils sauraient que l'honneur consiste autant à bien obéir qu'à bien commander ; tout dépend de la place assignée à chaque homme par la Providence. Il est certainement permis d'aspirer au rang qui convient à sa capacité et à ses propres mérites ; mais celui qui ne veut point avoir de supérieur, qui estime la sujétion un opprobre, est atteint d'une aussi grave folie que celui qui rougirait d'être fils et non père, jeune homme ou vieillard, et non homme mûr, ou bien encore qui serait honteux de n'avoir point le génie du Dante ou les forces d'un athlète. La véritable gloire consiste à savoir remplir sagement ses obligations : un sujet irréprochable est beaucoup plus digne d'éloges qu'un mauvais prince... Si les générations prochaines ne se font pas une loi de dompter l'orgueil, il n'y aura plus aucun gouvernement possible en Europe. Il faut donc étouffer ce germe fatal, en apprenant aux hommes en quoi consiste le véritable honneur, et en persuadant à tous que les orgueilleux sont les plus grands ennemis de la liberté et de l'égalité véritable et légitime (1). »

Pour rétablir dans les âmes le respect légitime du pouvoir, il faut mettre en lumière le véritable fondement de celui-ci, le montrer aux hommes et leur apprendre ainsi qu'ils ne se dégradent point en se soumettant au pouvoir, puisqu'il n'est pas l'œuvre de l'homme, mais de Dieu, et que se soumettre au

(1) Gioberti, *Introd. à l'étude de la philos.* tom. II, p. 499, 500.

pouvoir c'est se soumettre à Dieu. Otez ce principe, et jamais l'homme ne consentira à entourer le pouvoir du respect dont il a besoin pour gérer convenablement les intérêts de la société : toute autorité qui ne s'appuie pas sur Dieu ne mérite pas le respect de l'homme, elle n'est qu'une usurpation et une tyrannie.

Le respect dû au pouvoir comprend la soumission et l'obéissance aux lois. Les lois sont les moyens que le pouvoir emploie pour conserver et perfectionner la société, c'est par elles qu'il règle et maintient les vrais rapports sociaux, elles sont les conditions de la vie sociale ; il n'y a pas de société possible sans l'obéissance aux lois. Les sujets sont donc tenus par une obligation morale d'obéir aux lois, et la gravité de cette obligation varie selon la gravité de la matière. — Il va sans dire que nous supposons des lois justes. — Celui qui refuse de se soumettre aux lois, refuse par là même de se soumettre à Dieu, il résiste à l'ordre établi de Dieu : *Dei ordinationi resistit* (Rom. XIII, 1).

Mais si la désobéissance aux lois est une faute, que dirons-nous de la rébellion, de la révolte contre le pouvoir ? C'est assurément le plus grand crime qu'un citoyen puisse commettre, c'est un crime de lèse-société, il s'attaque à la tête même de la société et bouleverse ainsi tous les rapports naturels des hommes entre eux en détruisant la première condition de l'ordre social.

Ici cependant surgit une grave question sur laquelle nous devons dire quelques mots. Le peuple ou les sujets sont tenus d'obéir aux lois et de respecter le pouvoir ; ils ne peuvent se révolter sans crime contre le gouvernement qui les régit. Tels sont les principes généraux sur lesquels repose toute société. Mais à côté de ces devoirs essentiels et rigoureux, il y a dans le peuple ou les sujets des droits également sacrés que le pouvoir à son tour ne peut violer sans crime, et dont la violation doit relâcher ou rompre peut-être les liens qui l'unissent aux sujets. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner.

Section II. Des droits des sujets et des limites de l'obéissance.

Les sujets ne sont pas une chose dont le pouvoir puisse

disposer à son gré, un simple instrument au service de ses volontés arbitraires; ils sont des êtres intelligents et libres, des *personnes* morales, et toute personne tient de sa nature même des droits que nul pouvoir ne saurait lui ravir. Au-dessus des lois humaines il y a une justice naturelle et divine que tout pouvoir doit respecter, et qui, en fondant les devoirs de l'homme, lui garantit des droits dans les divers ordres de rapports qu'il soutient en ce monde. Ce n'est pas le lieu d'entrer dans le détail de ces droits. Bornons-nous à faire observer que, comme membres de la société, les sujets ont le droit d'exiger du pouvoir qu'il travaille dans l'intérêt du bien commun; puisque c'est là la raison de son existence : le pouvoir qui néglige le bien commun de la société à la tête de laquelle il est placé faillit à sa mission et devient prévaricateur.

Mais lorsque le pouvoir civil oublie ses devoirs et méconnaît les droits des sujets, peut-on lui résister? Est-il jamais permis de résister à la puissance civile? Cette question est fort grave, c'est la plus grave et la plus délicate qu'un moraliste puisse se poser en cette matière. Pour la résoudre avec le plus de clarté possible, distinguons avec les théologiens deux sortes de résistance : la *résistance passive* ou le simple refus d'obéir à une loi, et la *résistance active* ou l'insurrection contre le pouvoir.

D'abord il est certain en principe que nul n'est tenu d'obéir à une loi injuste; car une loi injuste n'est pas une loi dans le sens vrai de ce mot, elle n'a pas d'autorité morale et ne peut obliger en conscience. Mais quand une loi doit-elle être considérée comme injuste, et quelle règle de conduite prescrit la morale à l'égard d'une loi de ce genre? En premier lieu, une loi est injuste lorsqu'elle commande des choses contraires à la loi naturelle ou à la loi positive divine; et alors non-seulement elle n'oblige point, mais on est tenu de ne pas lui obéir. Ensuite des lois peuvent être injustes sans que toutefois elles prescrivent rien d'immoral en soi ou de contraire à la loi de Dieu. Ainsi elles sont injustes lorsqu'elles sont contraires au bien commun ou qu'elles ne l'ont pas pour but; lorsque le législateur excède ses facultés; lorsqu'elles ne renferment pas l'équité convenable, par exemple, si elles répartissent inéga-

lement les charges publiques : mais il va de soi qu'il s'agit ici d'une inégalité sensible, car il est impossible d'observer une égalité mathématique. Or quand des lois sont injustes pour quelqu'un de ces motifs ou d'autres analogues, elles n'obligent pas dans le for de la conscience, elles n'ont pas en soi une force obligatoire, parce que, s'écartant du droit, elles sont destituées de valeur morale. Cependant, comme elles ne prescrivent rien de mauvais en soi, on peut être tenu de les observer pour éviter le trouble, le désordre et le scandale : dans ce cas on est obligé d'obéir, non pas en vertu de la loi positive, qui n'a pas de valeur morale, mais en vertu de cette loi générale et naturelle qui nous prescrit d'éviter, autant que possible, de jeter le trouble et le désordre dans la société.

Ces règles sont de saint Thomas. Voici comme il s'exprime dans son traité *Des lois* : « Les lois sont injustes de deux manières : ou parce qu'elles sont contraires au bien commun ; ou à raison de leur fin, comme dans le cas où un souverain impose à ses sujets des lois onéreuses, non en vue de l'utilité commune, mais par des motifs de cupidité propre ou de gloire ; ou à raison de leur auteur, comme lorsque quelqu'un fait une loi en dehors du pouvoir qui lui est confié ; ou encore à raison de la forme, comme, par exemple, lorsque les charges sont inégalement réparties entre la multitude, quoique d'ailleurs ordonnées pour le bien public. Ces lois alors sont plutôt des violences que des lois ; car, comme le dit S. Augustin (lib. I de liber. arbit. cap. 5), *la loi qui n'est pas juste ne paraît pas être une loi*. Par conséquent de pareilles lois n'obligent pas dans le for de la conscience, si ce n'est peut-être pour éviter le scandale et le trouble ; motif pour lequel l'homme doit céder de son propre droit... Les lois sont encore injustes d'une autre manière, lorsqu'elles sont contraires au bien divin, comme les lois des tyrans induisant à l'idolâtrie ou à toute autre chose que réprouve la loi divine : quant à ces lois, il n'est permis en aucune façon de les observer, parce que, comme il est dit dans les Actes des Apôtres (c. 4) : *il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes* (1). »

(1) *Summa theol.* 1. 2. q. XCVI, art. IV.

Voilà des principes qui semblent dictés par la raison même, tant ils paraissent justes et incontestables.

Mais le point le plus délicat de la grave question que nous avons soulevée est de savoir si la *résistance active* peut jamais être permise, ou, en d'autres termes, si la morale autorise en aucun cas l'insurrection contre le pouvoir établi.

Déterminons d'abord bien nettement l'état de la question. On suppose un pouvoir en soi légitime, régulier, accepté par la nation. En principe on est donc obligé d'obéir à ce pouvoir, et se révolter contre lui est un crime. Mais ce pouvoir devient *tyrannique*, il méconnaît ses devoirs les plus sacrés, viole les lois fondamentales de l'État et attente gravement aux droits des sujets : qu'est-il permis alors aux citoyens opprimés ?

Il est certain qu'un simple particulier n'a pas le droit, de son autorité privée, de tuer un souverain devenu tyran ; un simple individu ne représente point la nation, et nul homme n'a par lui-même de droit sur la vie d'un autre homme, il ne peut que se défendre lorsqu'il est attaqué. D'ailleurs la conservation et la paix de la société demandent qu'il ne soit pas permis au premier venu d'attenter aux jours de celui qui est revêtu du pouvoir suprême. Aussi le Concile de Constance (1414) a-t-il condamné comme hérétique la proposition suivante : « Un vassal ou sujet quelconque peut et doit, licitement et méritoirement, tuer quel tyran que ce soit ; il peut même se servir, à cet effet, d'embûches secrètes, de caresses trompeuses ou d'adulations, nonobstant tout serment ou pacte quelconque fait avec le tyran, et sans attendre la sentence ou l'ordre d'aucun juge (1). » C'est là une proposition éminemment révolutionnaire, et l'Église, en la proscrivant solennellement, n'a voulu que fermer la porte à l'assassinat politique.

Mais le corps de la nation, lorsqu'il est ainsi opprimé par un pouvoir tyrannique, n'a-t-il pas le droit de résister et de

(1) « Quilibet tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi per quemcumque vassallum suum vel subditum, etiam per clanculares insidias, et subtiles blanditias vel adulationes, non obstante quocumque præstito jramento, seu confœderatione factis cum eo, non expectata sententia vel mandato judicis cujuscumque. »

renverser, au besoin, ce pouvoir oppresseur ? Voilà véritablement la question.

Considérée d'un point de vue purement théorique, cette question ne semble pas très-difficile à résoudre. Le pouvoir, quel qu'il soit, qui abuse de ses facultés au point d'opprimer les sujets qu'il a mission de protéger, va directement contre le but de son institution, il devient prévaricateur ; et, en manquant gravement à ses devoirs, il viole en même temps les droits des citoyens. Il est évident que ceux-ci peuvent maintenir leurs droits attaqués et refuser de se soumettre aux prétentions iniques du pouvoir. Jusque-là c'est le cas de la résistance passive. Si le pouvoir, malgré les réclamations, les représentations et les protestations du pays, persiste dans cette voie injuste, s'il s'obstine à user de la force dont il dispose pour attenter aux droits des citoyens, il est clair que ceux-ci, étant attaqués injustement, peuvent se défendre ; et comme il n'y a plus d'autre moyen pour eux de se défendre et de maintenir leurs droits que le recours à la force, pourquoi ne pourraient-ils pas opposer la force à la force et renverser ainsi ce gouvernement tyrannique ? Ils ne font qu'user du droit de légitime défense : le pouvoir est devenu agresseur injuste, et ils le repoussent par la force. Pourrait-on refuser à la société le droit de légitime défense ? « Il est pour les sociétés, aussi bien que pour les individus, dit Mgr Parisi, des cas de légitime défense. Puisqu'elles ont le rigoureux devoir de veiller et de pourvoir à leur propre conservation, elles ont le droit, non moins rigoureux, de réprimer tout ennemi, soit du dedans, soit du dehors, qui tendrait à les détruire. C'est pour cette situation, quand elle est poussée à la dernière extrémité, que quelques théologiens ont pu dire qu'il est permis de se défaire d'un tyran (1). »

Ce ne sont pas seulement *quelques* théologiens, mais les princes de la théologie qui, raisonnant comme nous venons de le faire, ont dit, non pas qu'il est permis *de tuer un tyran* (c'est là une autre question), mais que la société attaquée dans

(1) *La Démocratie devant l'enseignement catholique*, III^e cas de conscience.

ses droits peut déposer et renverser le pouvoir qui l'opprime. Et vraiment, à ne voir les choses qu'en théorie, ce droit ne paraît pas contestable.

S. Thomas d'Aquin, traitant de la sédition, qu'il condamne en principe comme une faute grave, se fait cette objection : « Il semble que la sédition ne soit pas toujours un péché mortel... Car on loue ceux qui délivrent la multitude d'un pouvoir tyrannique. Or cela ne peut guère se faire sans quelque dissension dans la multitude, une partie cherchant à retenir le tyran, tandis que l'autre s'efforce de le chasser. Donc la sédition peut être exempte de péché. » — Écoutez la réponse de l'illustre docteur : « Il faut dire que le gouvernement tyrannique n'est pas juste, parce qu'il n'est pas ordonné en vue du bien commun, mais en vue du bien particulier de celui qui gouverne. Et c'est pourquoi agiter ce gouvernement pour le renverser n'est pas une sédition; si ce n'est peut-être dans le cas où cette révolution se ferait d'une façon tellement désordonnée que le résultat en serait plus funeste à la multitude sujette que le gouvernement tyrannique lui-même (1). »

Aux yeux de S. Thomas ce n'est donc pas une sédition que de chercher à renverser un gouvernement vraiment tyrannique, et voilà pourquoi cet acte peut se justifier.

Un célèbre théologien Jésuite, Suarez, raisonne absolument comme S. Thomas. Lorsqu'un prince gouverne d'une manière tyrannique, dit cet illustre docteur, « la société peut s'insurger contre un pareil tyran, et alors elle n'excite pas une *sédition* proprement dite (car ce nom se prend ordinairement en mauvaise part). La raison en est qu'alors toute la société est

(1) « Videtur quod seditio non semper sit peccatum mortale... Laudantur qui multitudinem a potestate tyrannica liberant. Sed hoc non de facili potest fieri sine aliqua dissensione multitudinis, dum una pars multitudinis nititur retinere tyrannum, alia vero nititur eum abjicere. Ergo seditio potest fieri sine peccato. » — « Dicendum quod regimen tyrannicum non est justum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis. *Et ideo perturbatio hujus regiminis non habet rationem seditionis*; nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen, quod multitudo subjecta majus detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine. » *Summa theol.*, 2. 2. q. 42, art. 2.

au-dessus du roi : car comme c'est elle qui lui a donné le pouvoir (1), elle est censée le lui avoir donné à cette condition qu'il gouvernât *politiquement* et non tyranniquement, sinon qu'elle pourrait le déposer (2). »

Le sentiment de S. Thomas et de Suarez est celui de la plupart des grands théologiens catholiques. *En principe*, nos docteurs les plus considérés reconnaissent généralement à la société le droit de se défaire d'un gouvernement devenu tyrannique.

Mais ce principe, qui en soi nous semble incontestable, peut, mal interprété, ouvrir la porte aux plus graves abus. C'est pourquoi lorsqu'il s'agit de la question d'application, la chose devient extrêmement délicate. Il est évident que l'insurrection contre le pouvoir établi est un moyen extrême auquel on ne peut avoir recours que dans une situation également extrême ; il faut donc, pour qu'elle soit légitime, que tous les autres moyens soient épuisés et que, au jugement des citoyens les plus éclairés et les plus intègres, ce remède violent ne menace pas d'être pire que le mal qui le provoque. Voici comme s'exprime à cet égard le judicieux évêque d'Arras : « La première chose qu'on est obligé de faire avant de recourir à ce moyen terrible que l'on appelle l'insurrection, et dont une révolution doit être la conséquence, c'est d'exa-

(1) Suarez défend l'opinion de la *communication médiate* du pouvoir.

(2) « *Bellum reipublicæ contra principem, etiamsi aggressivum, non est intrinsece malum; habere tamen debet conditiones justi alias belli, ut honestetur. Conclusio solum habet locum, quando princeps est tyrannus; quod duobus modis contingit, ut Cajet. not. 2. 2. q. 64, art. primo ad tertium: primo si tyrannus sit quoad dominium et potestatem: secundo solum quoad regimen. Quando priori modo accidit tyrannis, tota respublica et quodlibet ejus membrum jus habet contra illum; unde quilibet potest se ac rempublicam a tyrannide vindicare... De posteriori tyranno idem docuit Joan. Hus, imo de omni iniquo superiore; quod damnatum est in Conc. Const. sess. 8 et 13... At vero tota respublica posset bello insurgere contra ejusmodi tyrannum, neque tunc excitaretur propria seditio (hoc siquidem nomen in malam partem sumi consuevit). Ratio est: quia tunc tota respublica superior est rege: nam cum ipsa dederit illi potestatem, ea conditione dedisse censetur, ut politice, non tyrannice regeret, alias ab ipsa posset deponi.* » *De bello*, disp. 13, sect. 8.

miner sérieusement, longtemps, et avec le concours de toutes les lumières dont on peut disposer, si vraiment la situation l'exige. — Or, pour que la situation l'exige, et par conséquent pour que cette tentative formidable puisse être permise, il faut être moralement sûr, 1^o que, tout bien compensé, le pouvoir établi fait plus de mal que de bien, et que, par cela même, il n'est plus selon Dieu (c'est-à-dire qu'il est vraiment tyrannique); — 2^o Que les inconvénients toujours très-graves d'une révolution seront notablement moindres que ceux de la situation déjà faite; — 3^o Qu'il n'y a pas d'autre moyen que l'insurrection pour sortir suffisamment de cet état de souffrance et de péril; — 4^o enfin, que telle est la conviction des hommes les plus capables de bien juger la question, et de ceux surtout qui occupent dans l'État la place la plus rapprochée des pouvoirs suprêmes (1). »

Ces conditions sont absolument requises; mais une fois qu'elles existent, nous croyons que la morale ne condamne pas l'insurrection. Tel est le sentiment commun des théologiens.

Toutefois il se présente ici une difficulté soulevée à l'occasion d'un acte récent du Saint-Siège, et il est de notre devoir de l'éclaircir.

Le 15 août 1852, le Souverain-Pontife Grégoire XVI adressa au monde chrétien une Encyclique où il condamne des doctrines soutenues par le trop fameux abbé F. de Lamennais dans le journal *l'Avenir*. Or quelques catholiques croient que par cette Encyclique Grégoire XVI a condamné d'une manière absolue toute insurrection contre le pouvoir établi, quelque tyrannique qu'il soit; à leur avis, cette décision du Pontife suprême a définitivement tranché la question, et il n'est plus permis à aucun catholique de défendre le droit d'insurrection en aucun cas. — Nous ne pouvions passer cette difficulté sous silence. Tâchons de l'éclaircir en peu de mots.

Nous ferons d'abord observer que Balmès et Mgr Parisis, qui sont assurément deux théologiens de mérite, et qui ont écrit depuis l'apparition de l'Encyclique, n'ont pas vu dans cette pièce la décision qu'on prétend y trouver; car ils défen-

(1) *Ouv. cit., loc. cit.*

dent l'un et l'autre le droit d'insurrection en certains cas. Il serait au moins étrange que ces deux auteurs n'eussent pas même soupçonné cette décision que l'on dit être si clairement formulée dans l'Encyclique.

Mais abordons directement l'Encyclique elle-même et voyons si vraiment elle contient une décision dogmatique sur la question dont il s'agit. — Nous n'hésitons pas à affirmer qu'elle ne contient rien de semblable, et que les écrivains qui ont dit le contraire se sont écartés de toutes les règles reçues en théologie pour l'interprétation de décrets de ce genre. Comme la nature de ce livre nous interdit tout détail, nous devons nous borner à signaler en deux mots ce qu'il y a de plus essentiel dans ces règles théologiques; cela suffira du reste pour montrer sur-le-champ quelle est la portée dogmatique de l'Encyclique.

Dans un décret doctrinal, émanant du chef suprême de l'Église ou d'un concile général, il y a deux parties à distinguer : 1^o le but spécial du décret ou sa conclusion; 2^o les raisons et les considérations alléguées dans le corps du décret. Le décret n'a une autorité doctrinale absolue que dans sa conclusion, parce qu'en effet la conclusion seule montre ce qu'on a voulu réellement définir; tout le reste du décret est dépourvu de cette autorité (1). Voilà ce qu'admettent tous les théologiens. Or, cette règle posée, il est aisé de voir si l'Encyclique dont il s'agit ici contient une décision dogmatique, c'est-à-dire une définition de foi sur la question qui nous occupe; il suffit pour cela d'examiner quel est son but direct, quelle est sa conclusion. Quel est donc ce but? Quelle est cette conclusion? Le but direct de l'Encyclique, tel qu'il ressort de toute sa teneur ainsi que des circonstances où elle fut donnée,

(1) Voici comment s'exprime là-dessus Melchior Cano, l'un des princes de la théologie catholique : « Et quidem in decretis pontificiis duo cum primis distinguenda sunt. Unum est, tanquam intentio conclusioque decreti; alterum quasi ratio et causa a Pontifice reddita ejus rei quam constituerit. Atque in conclusione Pontifices summi errare nequeunt, si fidei quæstionem ex apostolico tribunali decernant. Sin vero Pontificum rationes necessariae non sunt, ne dicam aptæ, probabiles, idoneæ, in his nihil est videlicet immorandum. Non enim pro causis nos a Pontificibus redditus, tanquam pro aris et focis depugnamus. » *Loc. theol.*, lib. VI, c. 8.

c'est de condamner certaines doctrines politiques émises par M. de Lamennais ; tout le monde est d'accord à cet égard. Mais quelles étaient ces doctrines ? C'étaient des doctrines toutes révolutionnaires auxquelles, par une inexplicable aberration d'esprit, on s'efforçait de donner une couleur religieuse et catholique : on excitait tous les peuples à s'insurger pour détruire les gouvernements et changer l'organisation sociale. « La théorie de M. de Lamennais, dit le judicieux abbé Balmès, peut se résumer dans les termes suivants : Égalité de nature entre tous les hommes, et comme conséquences nécessaires : 1^o égalité de droits, y compris les droits politiques ; 2^o injustice de toute organisation sociale et politique qui n'établit point cette égalité complète, ce qui a lieu en Europe et dans tout l'univers ; 3^o convenance et légitimité de l'insurrection pour détruire les gouvernements et changer l'organisation sociale ; 4^o abolition de tout gouvernement, pour terme du progrès du genre humain (1). » Telles étaient les doctrines anarchiques que Grégoire XVI voulut flétrir solennellement. « Comme nous avons appris, dit-il en marquant lui-même l'objet propre de son Encyclique, que des écrits, semés parmi le peuple, proclament certaines doctrines qui ébranlent la fidélité et la soumission dues aux princes, et qui allument partout les flambeaux de la révolte, il faudra empêcher avec soin que les peuples ainsi trompés ne soient entraînés hors de la ligne de leurs devoirs. Que tous considèrent, poursuit le saint Pontife, que, suivant l'avis de l'Apôtre, *il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu ; celles qui existent ont été établies de Dieu. Ainsi celui qui résiste à la puissance résiste à l'ordre de Dieu, et ceux qui résistent s'attirent la condamnation à eux-mêmes*. C'est pourquoi les lois divines et humaines s'élèvent contre ceux qui s'efforcent d'ébranler, par des trames honteuses de révolte et de sédition, la fidélité aux princes, et de les précipiter du trône. » — On voit dans ces paroles l'énoncé du principe révolutionnaire que le Pape veut condamner en proclamant de nouveau d'une manière solennelle le principe catholique de la soumission due au pouvoir. Et telle

(1) *Le Protestantisme*, etc. chap. LVI.

est aussi la conclusion de l'Encyclique. Elle condamne ceux qui, « *tout enflammés de l'ardeur immodérée d'une liberté audacieuse, s'appliquent de toutes leurs forces à ébranler et renverser tous les droits des puissances, tandis qu'au fond ils n'apportent aux peuples que la servitude sous le masque de la liberté.* C'est là, ajoute le Pape, que tendaient les coupables rêveries et les desseins des Vaudois, des Béguards, des Wicléfites et des autres enfants de Bélial, qui furent l'opprobre du genre humain, et qui furent pour cela si souvent et si justement frappés d'anathème par le Siège Apostolique. »

Il est donc clair que l'Encyclique ne condamne que des doctrines révolutionnaires. La doctrine de S. Thomas et de la plupart de nos grands théologiens, telle que nous l'avons exposée plus haut, demeure entière : cette doctrine n'a rien de commun avec les principes de M. de Lamennais ni de Wicléf ou des autres révolutionnaires frappés d'anathème par l'Église.

Article IV. *Des devoirs de l'homme envers sa patrie.*

Le corps de la nation, formé par l'union du pouvoir et des sujets, constitue la patrie. Après avoir vu les rapports directs du pouvoir et des sujets et marqué les droits et les devoirs généraux qui en résultent, nous devons considérer rapidement les obligations de tout citoyen vis-à-vis de la société politique dont il est membre.

La patrie est une communauté, une association morale et matérielle tout ensemble qui ne subsiste que par le concours des divers membres dont elle est composée; elle réclame donc de la part de ses membres d'abord le concours matériel dont elle a besoin pour vivre et pour prospérer, puis un concours moral qui atteste qu'elle n'est pas seulement une association de corps, mais une association d'âmes. « Le citoyen, dit M. Bautain, ne doit pas seulement contribuer de son corps et de ses biens à la conservation et à la prospérité matérielle de la société; il doit encore coopérer autant qu'il est en lui à son perfectionnement moral et à sa gloire par tout ce qui peut la rendre meilleure, plus éclairée, plus civilisée (1). »

(1) *Philos. mor.*, chap. VII, § 90.

Il y a différentes manières de contribuer au bien-être et au perfectionnement moral de la patrie ; il n'est pas nécessaire pour cela d'avoir constamment le nom de la patrie à la bouche ou son image devant les yeux : en répandant le bien autour de soi , en tâchant de se perfectionner soi-même et de perfectionner ses concitoyens , on est sûr de travailler au bien-être et à la véritable gloire de la patrie. « Il y a , dit encore M. Bautain , bien des manières de contribuer au perfectionnement et à la gloire de la société. La principale et qui est à la portée de tous , c'est la conduite régulière et honorable des particuliers , la moralité des citoyens. Quand il y a de bonnes mœurs dans le peuple , quand le plus grand nombre travaille , accomplit ses devoirs et vit dans l'ordre , l'État ne peut manquer de prospérer et de se consolider. Par là il acquerra une véritable gloire , moins brillante que celle des conquêtes ou de la magnificence des arts , mais plus durable , parce qu'elle est toute morale , et que , tournant à l'avantage de tous , elle ne porte ombrage ni préjudice à personne. C'est à cette espèce de gloire que les nations doivent aspirer aujourd'hui. Puis quand on descend dans les détails , on trouve toutes sortes de moyens par lesquels les bons citoyens peuvent se rendre utiles à leur pays : moyens religieux et moraux , scientifiques et littéraires , artistiques , industriels , commerciaux , etc. Ainsi celui qui a institué cet ordre admirable de femmes qui se dévouent à soulager les plus grandes misères de la société dans les hôpitaux et ailleurs , celui-là , s'il n'était pas un saint , serait certainement encore un grand citoyen ; car en travaillant pour le ciel , il a aussi bien mérité de la patrie. Il en est de même de la fondation et du soin de tous les établissements de charité. Les maisons d'orphelins , d'enfants trouvés , les écoles gratuites , les salles d'asiles , les maisons pénitenciaires pour l'amélioration des jeunes détenus et des condamnés , les maisons de refuge , les associations pour le soutien des pauvres , les sociétés de tempérance , les prix proposés à l'émulation des jeunes talents , et mille choses de ce genre que la charité chrétienne et la vraie philanthropie peuvent inventer ou soutenir , sont d'immenses services rendus à la société (1). » On

(1) *Ibid.*

sert la patrie en servant les membres qui la composent.

Aimer sa patrie et travailler à sa prospérité et à sa gloire, est réellement une vertu ; car c'est conforme à l'ordre établi de Dieu. Cette vertu, qui consiste dans l'accomplissement habituel des devoirs envers la patrie, se nomme *patriotisme*. Le patriotisme exige du citoyen la préférence constante de l'intérêt public à son intérêt privé : tout citoyen qui sacrifie l'intérêt de son pays à son intérêt propre est un lâche égoïste et non un patriote.

Dans l'organisation des républiques païennes de la Grèce et de Rome la patrie était tout, et le patriotisme imposait au citoyen le sacrifice de sa personne, de sa famille et de ses biens : cet étrange patriotisme n'allait à rien moins qu'à la négation même de l'individualité humaine. L'homme ne conservait point vis-à-vis de l'État son existence personnelle, il ne gardait point ses droits et ses devoirs d'homme, il n'était qu'un instrument au service de la patrie. Celle-ci était censée maîtresse et propriétaire des citoyens ; elle pouvait en disposer d'une manière absolue sans consulter d'autre règle que sa gloire et son intérêt. « Le sentiment de la personnalité humaine, comme le dit très-bien M. Guizot, était inconnu au monde romain, inconnu à presque toutes les civilisations anciennes. Quand vous trouvez, poursuit-il, dans les civilisations anciennes la liberté, c'est la liberté politique, la liberté du citoyen. Ce n'est pas de sa liberté personnelle que l'homme est préoccupé, c'est de sa liberté comme citoyen ; il appartient à une association, il est dévoué à une association, il est prêt à se sacrifier à une association (1). » L'association est tout, l'individu n'est rien, voilà en deux mots la charte de ces républiques païennes dont J. J. Rousseau et d'autres sophistes élégants nous ont si souvent vanté la liberté et les bienfaits (2). Rien ne protégeait l'homme contre les despotiques exigences de l'État, et la morale elle-même devait s'incliner devant l'intérêt sacré de la patrie. Un patriotisme pareil n'est donc plus celui que prêche

(1) *Histoire de la civilisation en Europe*, II^e leçon.

(2) Voir nos *Études sur la civilisation européenne considérée dans ses rapports avec le christianisme*, chap. II.

la morale, il est au contraire en opposition directe avec les principes de la raison.

Le christianisme nous a donné une idée plus vraie du patriotisme ; il a restitué à toutes les notions et à tous les sentiments de la nature leur véritable caractère. Nous savons aujourd'hui que l'homme ne peut être absorbé par l'État, qu'il demeure toujours avec les droits et les devoirs que la nature et la religion lui donnent ou lui imposent ; et qu'ainsi le patriotisme n'est vrai qu'à la condition de respecter la personnalité humaine.

Malheureusement le patriotisme, entendu dans le sens légitime et chrétien du mot, est fort rare aujourd'hui ; l'égoïsme dessèche trop souvent les cœurs, et beaucoup de citoyens ne cherchent que leur intérêt, même au préjudice de l'intérêt public. « On entend dire tous les jours, dit M. Batain, que nous périssons par l'égoïsme, qu'un état où chacun ne voit et ne cherche que son intérêt ne peut subsister, et que l'unique remède à la dissolution qui nous menace est d'inspirer aux citoyens du désintéressement, ou au moins assez de vertu pour subordonner leur intérêt privé à l'intérêt public. Où prendrez-vous le motif de ce désintéressement, et quelle base donnerez-vous à la vertu civique que vous réclamez ? Le cœur de l'homme, abandonné à lui-même et sans foi à une loi supérieure, ne connaît qu'une chose, n'aime qu'une chose, lui-même. Naturellement et par réflexion, il se préfère à tous, se met au-dessus de tout ; et voilà justement ce qui pervertit l'individu et corrompt la société. La parole évangélique a osé dire à l'homme, à une époque où il était plus démoralisé que jamais, où les passions le gouvernaient sans partage, et le précipitaient dans toutes les ignominies : Renonce au monde et à toi-même, et suis-moi. Celui qui a commandé ce renoncement sublime en a le premier donné l'exemple ; ses apôtres l'ont prêché jusqu'aux extrémités de la terre, et dans toutes les parties du monde il a eu des imitateurs. Le désintéressement chrétien, c'est-à-dire l'abnégation de soi-même, de sa volonté propre, de ses passions, de son avantage, pour la justice et pour le bien des autres, coïncide donc parfaitement avec le vrai patriotisme,

qui doit préférer l'utilité commune à l'intérêt privé... Faites donc des chrétiens, et vous aurez de bons citoyens (1). »

Article V. *Des rapports des États entre eux.*

Après avoir étudié les rapports mutuels des hommes en tant qu'ils sont membres d'un même État, on devrait considérer les rapports naturels des différents États entre eux, et examiner ainsi les droits et les devoirs qui existent de nation à nation, d'État à État. C'est l'objet du *droit des gens* (2). Nous ne pouvons pas en traiter ici. Nous nous bornerons à rappeler un principe général que des nations chrétiennes oublient trop souvent encore.

Chaque État, chaque nation forme un corps moral qui est représenté par ses chefs. Le monde offre une foule d'États distincts les uns des autres, mais ayant entre eux des relations multiples, des rapports de tout genre. Eh bien ! ces rapports ont pour règle obligée la loi morale, ils doivent être en tout conformes à cette règle souveraine, et il n'est pas plus permis aux nations qu'aux individus de s'écarter de ses immuables prescriptions : la loi morale domine les États autant que les individus, rien n'échappe à son empire, elle ne fléchit devant aucune puissance, elle est la règle irréformable de tous les rapports humains. De ces rapports ainsi réglés par la loi morale naissent entre les États des droits et des devoirs qui veulent être respectés. L'équité naturelle doit présider à toutes les relations internationales. Tout État qui, méconnaissant ce principe sacré, ne règle ses rapports avec les autres peuples que sur son intérêt, est un État immoral, digne de l'anathème de toutes les âmes honnêtes. Certes l'intérêt de la nation doit toujours être consulté de ceux qui la gouvernent ; mais il faut avant tout que la justice soit observée, et nul intérêt n'autorise à fouler aux pieds les droits d'un peuple quelconque.

(1) *Loc. cit.* § 92.

(2) Le *Droit des gens* a des règles positives, mais qui supposent des règles naturelles dont elles tirent leur valeur morale.

CHAPITRE IV.

DES DEVOIRS GÉNÉRAUX DE L'HOMME ENVERS SES SEMBLABLES.

Jusqu'ici nous avons considéré l'homme dans des rapports spéciaux, et nous avons essayé de marquer l'ensemble des devoirs qui en résultent. Nous devons maintenant examiner brièvement les rapports de l'homme avec ses semblables en général, quels qu'ils soient, abstraction faite de tout lien particulier, et tâcher de marquer les devoirs généraux qui en dérivent.

Nous l'avons dit, Dieu, qui est l'ordre absolu, établit nécessairement entre les hommes des rapports dont il veut et prescrit le maintien. C'est de cette volonté que naissent tous nos devoirs envers nos semblables. Quels sont donc ces devoirs en général? Ces devoirs sont renfermés dans la justice et dans la charité. — « La conscience universelle, dit M. Saisset, a dès longtemps exprimé les principaux devoirs des hommes les uns à l'égard des autres par deux antiques maximes, que le christianisme a fait passer dans les mœurs des peuples modernes : *Ne fais point à autrui ce que tu ne voudrais pas qui fût fait à toi-même*; voilà la traduction expresse et populaire de notre formule négative, qui renferme tous les devoirs qu'on nomme proprement devoirs de respect ou de justice. *Fais pour autrui ce que tu voudrais qui fût fait pour toi-même*; on reconnaît là notre seconde formule, celle qui est positive et qui comprend

les devoirs d'amour ou de charité. — Justice et charité, tous les devoirs de l'homme envers ses semblables sont renfermés dans ces deux vertus (1). » Respecter les droits de nos semblables et leur faire du bien, voilà l'abrégé de nos devoirs à leur égard. « Respecter les droits d'autrui, dit M. Cousin, et faire du bien aux hommes, être à la fois juste et charitable, voilà la morale sociale dans les deux éléments qui la constituent (2). »

La charité est une vertu toute chrétienne, le paganisme ne connaissait ni le nom ni la chose qu'il exprime; les hommes que ne rattachait aucun lien particulier se regardaient comme totalement étrangers les uns aux autres. Le christianisme a rapproché les hommes et leur a fait envisager tous les membres de l'humanité comme leur *prochain* : *Diliges proximum tuum sicut teipsum*. Il a appris aux hommes qu'ils sont tous frères et qu'ils doivent s'aimer les uns les autres, se faire du bien mutuellement. — Ce précepte de la charité fraternelle appartient à la loi naturelle, mais il avait disparu sous les ténèbres amoncelées par le paganisme.

Les devoirs qu'engendre le précepte de la charité sont susceptibles d'une interprétation plus large que ceux qui dérivent des prescriptions de la justice; mais ils n'en existent pas moins. On appelle d'ordinaire les devoirs de justice *devoirs parfaits ou stricts*, et les devoirs de charité ou de bienfaisance, *devoirs larges ou imparfaits*. Il ne faut point se méprendre sur la portée de cette dénomination. Elle est vraie en ce sens, 1^o que ce précepte : *Faites du bien à vos semblables*, pris en général, ne crée pas une obligation aussi précise et aussi rigoureuse que la loi de la justice; 2^o que la société civile ne peut pas garantir l'accomplissement des devoirs de charité comme elle garantit l'accomplissement des devoirs de justice. Mais il n'en est pas moins vrai qu'en certains cas le précepte de la charité entraîne aux yeux de Dieu et de la conscience une obligation aussi stricte et aussi rigoureuse que le précepte de la justice.

(1) *Morale*, VI, § 9.

(2) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, Paris 1854, xv^e leç., p. 386.

Parlons d'abord des devoirs de justice ou des devoirs qui concernent le respect des droits d'autrui.

§ I. *Des devoirs de justice.*

Tout homme, par là même qu'il est une personne morale, a des droits. Nous sommes tenus de respecter les droits de nos semblables. Nous devons respecter leur vie, leur liberté, leur moralité, leur honneur, leur fortune. — Comme les limites nécessairement très-restreintes de ce livre ne nous permettent pas d'aborder et de discuter tous les points même importants de l'ordre moral, nous ne traiterons pas en particulier du respect dû à la liberté, à la moralité et à l'honneur de nos semblables, nous nous contenterons de dire quelques mots au sujet de la vie et de la propriété.

Article I. *Du respect dû à la vie de nos semblables.*

La vie est le premier des droits, et la morale nous fait une grave obligation de respecter la vie de nos semblables. *Tu ne tueras point*, dit le Décalogue, et la conscience universelle confirme cette haute prescription. L'homicide est un crime, la vie de nos semblables est par elle-même quelque chose de sacré pour nous. C'est là un principe qui ne souffre nulle contestation, et il serait superflu de s'arrêter à l'établir. — A l'interdiction de l'homicide se joint celle des voies de fait, des violences qui pourraient nuire à l'existence et la compromettre. Tout attentat contre l'intégrité des membres d'un homme est une injustice, c'est une violation d'un droit sacré.

Ce grand précepte : *Tu ne tueras point*, admis par tout le monde en principe, soulève dans l'application un certain nombre de problèmes que tous ne résolvent pas de la même manière. Nous ne pouvons ni poser ni discuter ici ces divers problèmes; nous nous bornerons à dire un mot de la légitime défense et du duel.

Section I. Du droit de légitime défense.

Nous n'entendons parler ici que du cas où l'on est menacé dans son existence. — Nous dirons donc que tout homme injustement attaqué a le droit de se défendre, et que, s'il ne peut se défendre qu'en donnant la mort à celui qui l'attaque, il lui est permis de le faire. Cette proposition n'est pas contestable, et elle est admise de tous les moralistes. Il s'agit seulement de bien préciser l'état de la question en déterminant les conditions requises pour que la défense soit de tout point légitime. Or voici ces conditions.

1° Il faut que l'agression existe réellement; il ne suffit pas qu'on ait été menacé : le péril doit être présent et moralement certain. 2° L'agression doit être injuste. Mais qu'entend-on ici par agression injuste? Toute agression qui ne part pas de l'autorité légitime est réputée injuste; quiconque n'est pas établi par le pouvoir public pour poursuivre quelqu'un conformément aux lois est agresseur injuste, parce qu'il n'a pas de droit sur notre vie. 3° On doit se renfermer dans les limites de la défense : *Servetur moderamen inculpatæ tutelæ*. Il ne faut donc faire que ce qui est réclamé pour sa propre conservation. On n'est autorisé à donner la mort à l'agresseur qu'autant qu'elle est le seul moyen de se défendre soi-même; si l'on pouvait se soustraire au danger par la fuite, par des menaces, en blessant seulement l'agresseur, il ne serait pas permis de le tuer. La nécessité seule légitime un acte pareil. — Toutefois il est bien clair que celui qui est attaqué n'est pas tenu de s'exposer pour voir dans quelle mesure il doit se défendre. — 4° Une dernière condition requise pour que cet acte soit entièrement exempt de faute, c'est que celui qui tue son agresseur ne le fasse que dans la vue de se défendre lui-même, et non par esprit de vengeance.

Lorsque ces conditions se trouvent réunies, la morale permet sans aucun doute de donner la mort à quelqu'un. L'homme a le droit incontestable de conserver sa vie et de repousser, pour le faire, la force par la force : *Vim vi repellere omnia jura sinunt*.

Section II. *Du duel.*

Le duel dont il s'agit ici consiste en ce que deux adversaires, de leur autorité privée, combattent librement ensemble, après être convenus du lieu, de l'heure et des armes, armes qui de soi sont mortelles ou doivent blesser grièvement. — Nous ne parlons donc point d'un combat singulier engagé au nom de l'État et dans l'intérêt de l'État; comme, par exemple, lorsque deux chefs de deux armées ennemies engagent un combat singulier pour éviter une plus grande effusion de sang. Il est certain qu'un pareil combat peut être très-légitime. Nous n'entendons discuter ici que la question du duel proprement dit, et tel que nous venons de le définir.

Le duel ne peut jamais être autorisé par la morale. Il participe à la fois de la malice de l'homicide et du suicide; car les duellistes s'exposent volontairement et *sans raison suffisante* au péril d'être tués ou de tuer leur adversaire. Je dis : *sans raison suffisante*; c'est qu'en effet il n'existe jamais de motifs qui autorisent ou à offrir ou à accepter le duel. Le plus léger examen suffit pour s'en convaincre. « Dans tout duel, dirons-nous avec M. Saisset, il y a un offenseur et un offensé. Or, en ce qui touche l'offenseur, il est évident que pour quiconque a porté atteinte à la réputation, à la fortune, à la personne d'autrui, le devoir c'est de réparer ses torts. Offrir le duel ou l'accepter, c'est un déni de justice et une brutale dérision. — La situation de l'offensé est sans doute beaucoup plus excusable, mais aux yeux d'une morale sévère elle ne peut se justifier. Car premièrement l'offensé est le plus mauvais appréciateur qui se puisse imaginer de la juste réparation qui lui est due, *étant à la fois juge et partie*. Secondement, il porte atteinte au principe même de toute société régulière, savoir *que nul ne se fait justice à soi-même*. Troisièmement enfin, il s'arroge le droit visiblement exorbitant et monstrueux de prononcer et d'exécuter une sentence de mort contre un de ses semblables, alors que la société, après avoir entouré le pouvoir judiciaire de toutes les garanties possibles d'impartia-

lité et d'équité, hésite encore pour infliger la peine capitale aux plus coupables attentats (1). »

Pour qui considère les choses à la lumière de la froide et impartiale raison, il est visible que les motifs dont les partisans du duel essaient d'en colorer la légitimité ne reposent que sur les plus aveugles préjugés. Ils prétendent que, dans certaines circonstances, ne pas offrir le duel ou ne pas l'accepter, c'est perdre sa dignité vis-à-vis de soi-même et son honneur vis-à-vis des autres. Voilà à quoi se réduisent en définitive les motifs qu'allèguent ces étranges moralistes en faveur de cette pratique sauvage et forcenée. Perd-on donc sa dignité en méprisant ou en pardonnant une injure ? Et l'honneur véritable, comme la vraie dignité, ne consiste-t-il pas à bien remplir son devoir, quelle que soit d'ailleurs l'opinion des hommes ? « Qu'y a-t-il de commun, s'écrie J. J. Rousseau, entre la gloire d'égorger un homme et le témoignage d'une âme droite ? et quelle prise peut avoir la vaine opinion d'autrui sur l'honneur véritable dont toutes les racines sont au fond du cœur ? Quoi ! les vertus qu'on a réellement périssent-elles sous les mensonges d'un calomniateur ? les injures d'un homme ivre prouvent-elles qu'on les mérite ? et l'honneur du sage serait-il à la merci du premier brutal qu'il peut rencontrer ? Me direz-vous qu'un duel témoigne qu'on a du cœur, et que cela suffit pour effacer la honte ou le reproche de tous les autres vices ? Je vous demanderai quel honneur peut dicter une pareille décision, et quelle raison peut la justifier. A ce compte un fripon n'a qu'à se battre pour cesser d'être un fripon ; les discours d'un menteur deviennent des vérités sitôt qu'ils sont soutenus à la pointe de l'épée ; et si l'on vous accusait d'avoir tué un homme, vous en iriez tuer un second pour prouver que cela n'est pas vrai. Ainsi vertu, vice, honneur, infamie, vérité, mensonge, tout peut tirer son être de l'événement d'un combat ; une salle d'armes est le siège de toute justice ; il n'y a d'autre droit que la force, d'autre raison que le meurtre ; toute la réparation due à ceux qu'on outrage est de les tuer, et toute offense est également bien lavée dans le sang de l'of-

(1) *Morale*, p. 383, dans le *Manuel de philosophie à l'usage des collèges*.

fenseur ou de l'offensé. Dites, si les loups savaient raisonner, auraient-ils d'autres maximes?... Gardez-vous donc de confondre le nom sacré de l'honneur avec ce préjugé féroce qui met toutes les vertus à la pointe de l'épée, et n'est propre qu'à faire de braves scélérats... Quand il serait vrai qu'on se fait mépriser en refusant de se battre, quel mépris est le plus à craindre, celui des autres en faisant bien, ou le sien propre en faisant mal? Croyez-moi, celui qui s'estime véritablement lui-même est peu sensible à l'injuste mépris d'autrui, et ne craint que d'en être digne; car le bon et l'honnête ne dépendent point du jugement des hommes, mais de la nature des choses; et quand toute la terre approuverait l'action que vous allez faire, elle n'en serait pas moins honteuse (1). »

La morale est au-dessus des jugements de la société; et le véritable honneur, qui est fondé sur l'accomplissement du devoir, ne dépend point des préjugés des hommes.

Article II. *Du respect dû à la propriété de nos semblables.*

Tu ne déroberas point, dit le Décalogue, et ce précepte, quoique souvent mal observé, est néanmoins confirmé par la conscience de tous les peuples. La propriété est un droit, et c'est un devoir pour nous de respecter la propriété de nos semblables.

Le droit de propriété n'a jamais été contesté sérieusement que par un nombre infiniment petit d'hommes opposés en toute chose au bon sens et à la raison. Tout le monde sait que de nos jours certains esprits, aveuglés par les plus déplora- bles préjugés ou égarés par les plus viles passions, ont attaqué la propriété avec une violence inouïe et l'ont représentée comme opposée à la nature et contraire au bonheur des peuples. Ce n'est pas ici le lieu de discuter en détail les funestes théories des socialistes et des communistes contemporains, nous devons nous borner à poser quelques principes généraux.

(1) *La nouvelle Héloïse*, 1^{re} part. lettre 37.

Lorsqu'on traite aujourd'hui de la propriété contre les communistes, il faut commencer par distinguer la propriété générale, — s'il est permis d'associer ces deux mots, — et la propriété individuelle. La question est entre la propriété générale et la propriété individuelle. Il s'agit de savoir si l'individu doit avoir certaines choses qui lui appartiennent en propre, à l'exclusion d'autrui ; ou bien si cette appropriation des choses doit rester aux mains de la société, de la communauté, qui alors distribuerait à chaque membre une part des fruits. Ce serait là la propriété générale, laquelle seule est admise par les communistes. « Dieu, dit le R. P. Lacordaire, a donné la terre à l'homme, et, avec la terre, une activité qui la féconde et la rend obéissante à nos besoins. Ce don primitif constitue en faveur du genre humain une double propriété, la propriété du sol et la propriété du travail. La question n'est donc pas de savoir si la propriété doit être détruite, puisqu'elle existe nécessairement, par cela seul que l'homme est un être actif, et que nul, sans Dieu, ne saurait lui arracher la terre des mains. Mais la question est de savoir sur qui repose la propriété, si elle est un don fait à chacun de nous, ou, au contraire, un don indivisible et social, où nul ne saurait prétendre qu'une part des fruits distribués par la société, selon de certaines lois (1). »

C'est donc la propriété individuelle qui est condamnée et proscrite par les communistes et par les socialistes conséquents.

La question ainsi posée, nous allons la résoudre brièvement sur le terrain des principes philosophiques.

La propriété est définie de cette manière par le code civil : « La propriété est le droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue, *pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements* (2). » Nous dirons, nous, en nous plaçant à un point de vue plus élevé : *pourvu qu'on n'en fasse pas un usage contraire à la loi morale* ;

(1) *Conférences de Notre-Dame de Paris*, XXXIII^e conf. *De l'influence de la société catholique sur la société naturelle quant à la propriété.*

(2) Art. 544.

car il n'y a pas de droit contre la loi morale. — Nous affirmons que la propriété, ainsi entendue, existe de droit naturel. Elle dérive nécessairement des lois de la nature; et l'ordre naturel du monde, conçu et voulu par Dieu, exige absolument que la propriété existe.

Comment se constatent les lois de la nature ? Elles se constatent par des faits généraux, permanents, invariables. Or il est de fait que le principe de la propriété individuelle a été reconnu et consacré partout dès l'origine des sociétés; on a pu l'appliquer diversement, mais nulle part il n'a été méconnu; et toujours toutes les sociétés du monde ont continué de le proclamer. Le sauvage lui-même a du moins la propriété de son arc et de ses flèches. Le nomade, qui est pasteur, a la propriété de ses tentes et de ses troupeaux. — Cette seule considération suffirait pour prouver que le droit de propriété est inhérent à la nature de l'homme; car lorsque tous les peuples s'accordent sur un point de ce genre, c'est un signe certain qu'il y a là une loi de la nature. Et si la propriété dérive d'une loi de la nature, elle dérive de la volonté de Dieu même, auteur des lois de la nature; et par là elle revêt le caractère sacré de droit.

Au reste il suffit de considérer l'homme pour reconnaître aussitôt que le droit de propriété est inhérent à sa nature. L'homme est un être intelligent et libre, une individualité raisonnable, une personne, en un mot, se distinguant de toute autre et disposant d'elle-même. Il est le maître de soi, de ses facultés, de son activité; c'est là ce qui constitue sa personnalité. Voilà donc une première propriété incontestable. — Mais si l'homme est le maître de son activité, il doit être le maître de son travail, qui n'est que l'exercice de l'activité, et par conséquent du produit de son travail. Or voilà le principe de la propriété individuelle dans son intégrité. Il résulte immédiatement de la personnalité humaine. Aussi, si l'on veut y prendre garde, on remarquera sur-le-champ que le communisme tend fatalement à amoindrir et même à anéantir la personnalité de l'homme pour faire de lui un simple instrument au service de la société.

Enfin il était nécessaire que la propriété individuelle exis-

tât dans la société : l'ordre naturel du monde, conçu et voulu par Dieu, l'exigeait impérieusement. En effet 1^o la propriété est nécessaire pour empêcher le désordre et la confusion, et par conséquent pour maintenir le calme et la paix dans la société. Si la propriété n'existait pas et que chacun fût libre de soigner ce qu'il voudrait, il n'y aurait partout que confusion et désordre; rien ne serait à sa place; et les passions empêchant toute entente sur l'emploi des biens, la société serait en proie à des dissensions et à des luttes incessantes.

Les défenseurs du communisme nous objectent que leur système produirait dans la société un ordre beaucoup plus parfait que le nôtre, parce que l'État, étant seul propriétaire, distribuerait toutes choses selon les règles de l'ordre. — Nous répondons que pour tout esprit qui ne se paie pas de mots l'État ce serait en réalité quelques hommes, qui, s'ils étaient seuls propriétaires, ajouteraient au désordre l'esclavage universel. Car

2^o Quand l'homme n'est maître ni du sol ni de son travail, il a perdu toute indépendance, il est esclave. La propriété individuelle est donc nécessaire pour maintenir la liberté et la dignité de l'homme; sans elle les hommes seraient presque tous esclaves, jouet des caprices de ceux qui se trouveraient à la tête de la société.

3^o La propriété individuelle est nécessaire pour faire travailler l'homme, et par conséquent pour empêcher l'espèce humaine de mourir de faim. Le travail est toujours un sacrifice, et souvent un sacrifice très-pénible; l'homme ne s'y livre que par le mobile du devoir et de l'intérêt, et il est trop évident pour tout esprit sincère que sans le puissant aiguillon de l'intérêt personnel la généralité des hommes travailleraient fort peu. « Sans salaire personnel, dit M. Thiers, proportionné au travail, à sa quantité, à sa qualité, point de zèle à ce travail. Votre communauté, avec le traitement général et commun, mourrait de faim avant peu. C'est tout au plus si la société où la propriété est admise, où le travail profite à celui qui s'y consacre, à lui seul, à ses enfants, c'est tout au plus si elle arrive à procurer du pain à tous, et souvent du (*sic*) mauvais pain. Qu'en serait-il, si aucun ne travaillait pour

soi, et si tous ne travaillaient que pour la généralité? La répartition fût-elle différente, le résultat serait le même; car, ainsi que je l'ai déjà dit, on sait par un calcul facile à établir, que la réversion de la richesse des plus riches sur les plus pauvres ne produirait pas une augmentation sensible pour ces derniers. Elle n'ajouterait pas un centime à la journée de chacun, et elle aurait diminué de moitié, des trois quarts peut-être, la masse de la production générale. Tous mourraient de faim : c'est l'unique bien qu'on leur aurait fait (1). »

Il était donc absolument nécessaire que la propriété individuelle existât dans le monde; et Dieu, qui est l'ordre substantiel et absolu, a dû la vouloir comme un élément essentiel de la société humaine.

Concluons que tout concourt à prouver que la propriété n'est pas simplement le résultat de lois positives, mais qu'elle est dans la nature même des choses telle que Dieu l'a conçue et voulue, ou, en d'autres termes, qu'elle existe de droit naturel.—N'oublions point que la nature des choses, isolée et séparée de Dieu, ne serait qu'un simple *fait*, impuissant à devenir le fondement d'un droit ou d'un devoir quelconque (2). Voilà pourquoi, lorsqu'il s'agit d'établir un droit naturel, il faut toujours considérer la nature ou l'essence des choses, non pas seulement en soi, mais unie à Dieu, c'est-à-dire en tant que conçue et voulue par Dieu. Ceux qui ne reconnaissent pas Dieu ou qui, tout en le reconnaissant, l'écartent de

(1) *De la propriété*, liv. II, chap. III. — Au XIII^e siècle le prince de la théologie catholique établissait déjà à peu près comme nous venons de le faire la nécessité de la propriété. Voici comment il s'explique : « ... Est necessarium ad humanam vitam propter tria : primo quidem quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit, quam id quod est commune omnium vel multorum, quia unusquisque laborem fugiens relinquit alteri id quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum; alio modo quia ordinatius res humanæ tractantur, si singulis imminet propria cura alicujus rei procurandæ, esset autem confusio, si quilibet indistincte quælibet procuraret; tertio quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur; dum unusquisque re sua contentus est. » S. Thomas, *Summa theol.* 2. 2. q. 66, a. 2.

(2) Voyez 1^{re} part. chap. III, § III, et chap. IV.

leurs théories philosophiques et sociales, ne peuvent rendre compte d'aucun droit; nulle créature ne saurait être la base ou la raison dernière d'un droit.

La propriété étant un droit réel, tout attentat contre elle est une injustice. Le vol, sous quelque forme qu'il se fasse, est donc contraire à la morale, puisqu'il est la violation d'un droit.

§ II. *Des devoirs positifs de l'homme envers ses semblables.*

Nous avons parlé jusqu'ici des devoirs *négatifs*, appelés encore devoirs stricts ou *parfaits*, lesquels consistent à ne pas nuire à nos semblables, à ne pas blesser leurs droits. Mais l'homme a aussi des devoirs positifs envers ses semblables : il doit les aimer et manifester cet amour en leur faisant du bien. *Vous aimerez votre prochain comme vous-même*, dit la loi chrétienne; et comme l'amour doit se révéler par des actes, de là cette formule qui exprime nos devoirs positifs : *Faites pour autrui ce que vous voudriez qui fût fait pour vous-même.*

Nos devoirs positifs envers nos semblables consistent donc en général à faire pour eux ce que nous devons faire pour nous : nos devoirs envers nous-mêmes sont la règle et en un certain sens la mesure de nos devoirs envers le prochain; ceux-ci sont calqués sur ceux-là. Il est donc facile de les déduire des principes que nous avons posés sur les devoirs de l'homme envers lui-même. Je me contenterai d'ajouter ici quelques considérations générales.

Aimer ses semblables et manifester cet amour par des actes de bienfaisance, voilà, avons-nous dit, l'abrégé des devoirs positifs. Mais quel est l'objet de cette bienfaisance? Comment et dans quel ordre doit-elle s'exercer?

Cette bienfaisance a évidemment pour objet l'homme tout entier, et par conséquent le corps et l'âme du prochain. Et d'abord la charité nous fait un devoir de soutenir l'existence physique de nos semblables : vivre est le premier bien temporel de l'homme, et lorsqu'il ne peut le conserver par lui-même, c'est à ses frères à suppléer à ce qui lui manque, à

venir à son aide et à le sauver. Telle est la loi de la charité. Quand un homme est dans l'impuissance de se suffire à lui-même, ses frères sont tenus de le secourir. — Lors donc que nos semblables se trouvent dans quelque besoin grave, c'est un devoir pour nous de les soulager autant que nos ressources nous le permettent ; celui qui néglige de le faire, viole, non pas, il est vrai, la loi de la justice, mais la loi de la charité, qui engendre une obligation morale aussi rigoureuse. Tout homme doit même, autant qu'il le peut, travailler au soulagement de toutes les misères et de tous les besoins de ses semblables. — Cette tâche, méconnue par la civilisation païenne, a été noblement comprise par le christianisme. Il exerce la bienfaisance sous toutes les formes et dans tous les genres ; il a créé des institutions pour toutes les misères humaines, et dans ce nombre infini de maux qui affligent l'humanité, il n'est pas une plaie qui n'ait produit une œuvre destinée à la panser et à la cicatriser.

Le soulagement des besoins et des souffrances physiques n'est point le seul objet de la bienfaisance. L'âme du prochain réclame aussi et même plus que le corps notre sollicitude. Nos devoirs envers l'âme du prochain sont semblables à ceux que la loi morale nous prescrit envers notre âme propre. De même que nous devons travailler à notre perfectionnement intellectuel et moral, ainsi c'est un devoir pour nous de chercher à perfectionner nos semblables selon nos moyens et autant qu'ils en ont besoin eux-mêmes. Ce perfectionnement concerne l'intelligence et la volonté. L'homme doit chercher à procurer à ses semblables la connaissance de la vérité et à les affranchir du joug de l'erreur. La vérité est la nourriture de l'intelligence, c'est la possession de la vérité qui la fait vivre et qui, en la perfectionnant, la rend forte et vigoureuse. Si donc la charité demande que nous procurions au prochain la nourriture du corps, à plus forte raison commande-t-elle de lui fournir la nourriture de l'intelligence. L'aumône spirituelle l'emporte autant sur l'aumône corporelle que l'âme l'emporte sur le corps ; et ceux qui croient que l'homme a accompli toute sa tâche, lorsqu'il a soulagé les besoins physiques de ses semblables, préconisent, en pratique du moins, le

matérialisme le plus abject, puisqu'ils ne voient dans l'homme que le côté matériel de son être.

C'est par l'enseignement envisagé sous ses formes diverses que l'homme qui est en possession de la vérité la communique à ses semblables. Nous entendons surtout parler ici de la vérité religieuse et morale, de la vérité qui doit éclairer l'homme sur la nature de sa fin dernière et sur les moyens de l'atteindre (1).

Il ne suffit pas d'aider ses semblables à connaître la vérité, on doit en outre travailler à leur faire aimer et pratiquer le bien. Le perfectionnement de la volonté est celui qui importe le plus, il est la fin à laquelle tout autre perfectionnement doit tendre. Or le perfectionnement de la volonté consiste à approcher de plus en plus du type suprême de la perfection morale, à se conformer chaque jour davantage au Bien absolu ou à la volonté divine; ce qui se réalise par l'amour et la pratique du bien.

Dans les sociétés païennes on pratiquait moins encore la charité dans l'ordre intellectuel et moral que dans l'ordre matériel; il fallait que la vérité éternelle descendit sur la terre et vint se mêler aux enfants des hommes pour leur faire comprendre et pratiquer cette vertu. Depuis l'avènement de Jésus-Christ, l'obligation d'enseigner et de moraliser l'homme, le pauvre comme le riche, est admirablement comprise; et partout où l'Église catholique peut agir, ce devoir est rempli. Qu'on nous permette de reproduire sur ce sujet une page que nous avons écrite ailleurs. « Au moment où le Christ parut, le peuple n'était point enseigné. Le paganisme croyait tout au plus devoir au peuple un morceau de pain trempé dans le mépris et l'insulte; jamais il n'a songé à lui dispenser le pain de l'intelligence. Au sein des sociétés grecque et romaine, vous apercevez bien quelques intelligences cultivées, développées, en possession d'une certaine somme de connaissances; mais cette presque totalité du genre humain, qu'on appelle le peuple, a-t-elle quelque part à ce trésor des sages et des savants?

(1) Voyez ce que nous avons établi plus haut sur l'ordre à observer dans la connaissance, chap. II, § I, art. I.

Reçoit-elle quelques rayons de cette lumière qui les éclaire ? Aucun ; un mur d'airain sépare les sages du peuple et du pauvre , point de communication entre eux ; et ces mots du poète peuvent être gravés sur le fronton du temple de toute la sagesse antique : *Odi profanum vulgus et arceo*. Se retirer à l'écart , loin de la foule ; discourir , en présence de quelques disciples choisis , sur quelque sujet de philosophie , voilà le rôle de ceux à qui le paganisme a décerné le nom de sages. Le peuple était oublié , on le laissait croupir dans une ignorance voisine de la stupidité ; et pour s'autoriser dans cet ignoble et brutal égoïsme , les sages et les heureux du siècle se disaient d'une nature différente de celle du peuple ! — Le Christ paraît , et le peuple est enseigné ! Il ne dira point à ses apôtres , à l'exemple des sages du paganisme : Je vous confie ma doctrine , tenez-vous à l'écart du vulgaire , enfermez-vous entre les quatre murs d'une académie , et discourez tranquillement entre vous : non , Jésus-Christ ne connaît point de castes dans l'humanité , il est le Dieu de l'intelligence du pauvre comme de l'intelligence du riche , il embrasse dans son amour l'humanité tout entière : Allez , dira-t-il à ceux à qui il confiera sa doctrine , enseignez toutes les nations , prêchez l'Évangile à toute créature qui se trouve sous le ciel. Les disciples du Fils de l'homme accompliront à la lettre cet admirable précepte , ils se partageront la conquête intellectuelle et morale du monde , et , grâce à leur parole régénératrice , partout où la croix sera plantée , le peuple sera enseigné (1). »

(1) *Études sur la civilisation européenne considérée dans ses rapports avec le christianisme* , chap. IV , § II.

CHAPITRE V.

DE L'HOMME EN REGARD DES PRESCRIPTIONS PARTICULIÈRES DE LA LOI MORALE.

Qu'avons-nous fait dans les quatre chapitres précédents ? Nous avons exposé brièvement les devoirs de l'homme envers Dieu, envers lui-même et envers ses semblables dans les rapports divers qu'il soutient à leur égard. Et ces devoirs, nous les avons vus émaner de prescriptions particulières, spéciales de la loi morale. Nous avons donc vu la loi morale se particulariser en s'appliquant aux divers rapports de l'homme, se diviser en prescriptions particulières et engendrer ainsi des devoirs particuliers.

Après avoir étudié la loi morale dans ses prescriptions diverses et dans les devoirs qui en résultent, il nous reste à considérer de plus près l'homme lui-même en tant qu'il est en rapport avec ces prescriptions de la loi. Et ici nous l'envisageons, non plus dans ses rapports généraux avec la loi, — nous l'avons fait dans la première partie (1) ; — mais dans ses rapports particuliers et pratiques, nous le considérons en présence des prescriptions spéciales, individuelles de la loi.

Or l'homme est mis en rapport pratique avec la loi par la conscience et par l'arbitre ou la libre volonté. Nous devons donc traiter brièvement de ces deux facultés, en ne considé-

(1) Voyez part. 1^{re}, chap. V.

rant le libre arbitre qu'au point de vue pratique , au point de vue de l'action.

§ I. *De la conscience.*

Qu'implique la conscience ? En quoi consiste-t-elle ? Quel rapport soutient-elle avec la loi et avec les actions morales de l'homme ? — Il ne s'agit pas ici de la conscience psychologique en général , de cette faculté par laquelle l'homme , se repliant sur soi , se distingue soi-même , discerne sa personnalité , son *moi* d'avec le *non-moi* , et se rend compte de ce qui se passe en soi. Nous ne parlons en ce moment que de la *conscience morale* , qui a pour objet le bien ou le mal moral. La conscience morale implique nécessairement la connaissance de la loi , et une connaissance avec un certain degré de réflexion. Mais on ne donne pas le nom de conscience à toute connaissance réfléchie de la loi ; aussi longtemps que la connaissance demeure dans le domaine de la spéculation , elle ne prend pas le nom de conscience morale. Ainsi dans la première partie nous avons parlé de la connaissance de la loi en général , des rapports généraux et théoriques de la loi avec l'intelligence ; ce n'était pas là encore la conscience. Celle-ci a un rapport immédiat à la pratique : elle emporte la connaissance de la loi dans un cas particulier et au point de vue de l'action.

Conformément à ces notions , la conscience peut se définir : Un jugement pratique qui décide dans un cas particulier ce qui est bien ou mal , et par conséquent ce qu'il faut faire ou éviter , ou ce qu'il fallait faire ou éviter. Cette définition comprend tous les éléments essentiels de la conscience. Celle-ci peut être envisagée sous deux aspects , elle a deux moments : avant l'action et après l'action. La première est le jugement pratique qui prononce que tel acte est bon , conforme à la loi , et qui , au nom de la loi , commande ou conseille de le poser , suivant qu'il y a obligation rigoureuse ou non ; ou qui au contraire décide que tel acte est opposé à la loi , et ordonne de ne point le faire. La conscience envisagée sous cet aspect se nomme conscience *antécédente*. Considérée après l'action , la

conscience est ce jugement qui approuve ou désapprouve l'acte posé, suivant qu'il lui paraît conforme ou contraire aux prescriptions de la loi. Elle se nomme alors conscience *con-séquente*.

Lorsque l'homme a violé sciemment et librement la loi, lorsqu'il a manqué à son devoir, aussitôt une sentence de condamnation se fait entendre au fond de son âme, un juge intérieur, comme l'appelle Kant, prononce contre lui; et de là un sentiment pénible qui verse dans l'âme une certaine amertume. C'est ce qu'on nomme si bien le *remords de la conscience*. Au contraire quand l'arbitre a accompli le précepte de la loi, le juge intérieur prononce une sentence favorable; il approuve, loue et félicite l'arbitre vertueux; et un sentiment d'une douce joie se répand ordinairement dans l'âme. Ce sentiment peut être plus ou moins vif; mais il suit d'ordinaire l'accomplissement du devoir, et il est d'autant plus doux que le bien a coûté davantage.

Cette voix de la conscience n'est que l'écho d'une voix plus forte, la voix du Bien lui-même ou de Dieu. C'est le Bien absolu, toujours présent à l'âme, qui prononce la sentence approbative ou improbative, suivant qu'il a été respecté ou non. La conscience ne fait que répéter cette sentence souveraine.

C'est la conscience qui est la *règle prochaine des actes humains*. La loi morale, comme nous l'avons dit souvent, est la règle des actes qui émanent de la libre volonté de l'homme. Mais la loi, pour diriger et régler nos actes libres, doit être connue et appliquée dans les différents cas particuliers; or cette application se fait par la conscience. La conscience, en tant qu'elle applique la loi, est donc la règle prochaine, immédiate, des actes humains; tandis que la loi morale en est la règle éloignée.

La conscience étant la règle des actes humains, tout homme est obligé de la suivre et de s'y conformer. Toutes les fois qu'il agit selon les prescriptions de sa conscience, il fait bien; toutes les fois qu'il les viole, il fait mal. La conscience est donc en général la mesure du bien et du mal moral. La *moralité* d'un acte, c'est-à-dire cette qualité qui le rend bon ou mau-

vais, dérive immédiatement de la conscience, de sa conformité ou de son opposition avec elle. Qu'on n'oublie pas cependant que la conscience tire sa force et son autorité de la loi morale, dont elle est censée la promulgation et l'application.

Parlons maintenant des états de la conscience et disons quel doit être son état pour qu'elle soit une règle sûre de conduite.

La conscience peut se diviser en général en raison de l'objet et en raison du *sujet*.

1. Sous le rapport de l'objet, la conscience peut être *vraie* ou *erronée*. Elle est vraie, lorsque le jugement qu'elle porte est objectivement conforme à la loi, ou, en d'autres termes, lorsque l'acte qu'elle déclare bon ou mauvais est *réellement* conforme ou opposé à la loi. Elle est *erronée*, lorsque son jugement n'est pas conforme à la loi, c'est-à-dire lorsqu'elle déclare bon un acte qui est mauvais, ou mauvais un acte qui ne l'est point.

Kant prétend qu'il n'y a jamais de conscience erronée : « Car, dit-il, dans le jugement objectif (c'est-à-dire théorique) sur la question de savoir si quelque chose est devoir ou non, on peut bien quelquefois se tromper ; mais dans le jugement subjectif, quand j'ai comparé quelque chose à ma raison pratique (qui prononce ici) afin de pouvoir porter ce jugement, je ne puis pas me tromper, car alors je n'aurais pas jugé pratiquement ; s'il n'y a pas de jugement, il n'y a ni erreur ni vérité (1). » — Le philosophe de Königsberg se trompe, et son erreur vient de ce qu'il regarde la raison pratique ou la conscience comme autonome, comme la règle suprême et absolue du bien et du mal pour l'homme. Il est clair qu'ainsi envisagée, elle ne saurait être erronée, puisqu'elle ne se rapporte à

(1) « ... Dass... ein irrendes Gewissen ein Unding sei. Denn in dem objectiven Urtheile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjectiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuff jenes Urtheils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann praktisch gar nicht geurtheilt haben würde; in welchem Fall weder Irrthum noch Wahrheit Statt hat. » *Die Metaphysik der Sitten*, zweit. th., *Metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre*, Einleit. zur *Tugendlehre*, XII, b. — *OEuv.* tom. 3, p. 227.

aucune *règle* supérieure à elle-même. Mais la conscience n'est qu'une règle secondaire et dérivée, elle n'est que l'application de la loi morale, qui est la règle première et absolue. Par conséquent elle peut, comme nous l'avons dit et comme le disent tous les moralistes, être vraie ou erronée suivant que son jugement est conforme ou opposé à la loi morale.

Quand la conscience est erronée, l'erreur est *vincible* ou *invincible*. Elle « est *vincible*, dit le cardinal Gousset en traduisant S. Alphonse de Liguori, quand celui qui agit, ayant quelque doute ou quelque soupçon sur la bonté ou la malice de l'acte, et sur l'obligation d'examiner si l'acte est réellement bon ou mauvais, néglige cependant de prendre les moyens nécessaires de s'en assurer. L'erreur est *invincible*, lorsqu'il ne se présente à l'esprit aucun doute, aucun soupçon sur la nature de l'acte que l'on fait, ni quand on agit, ni quand on pose la cause de l'acte (1). »

2. Sous le rapport du *sujet*, la conscience se divise en certaine et incertaine. La conscience est certaine quand elle est appuyée sur des motifs assez forts pour ne laisser aucun doute raisonnable sur la bonté ou la malice d'un acte. Il suffit d'une certitude morale, qui exclue tout doute capable de suspendre notre jugement. — Toutes les fois que la conscience n'est pas appuyée sur des motifs suffisants pour exclure le doute, elle est incertaine. Cette incertitude de la conscience peut exister à des degrés divers; mais nous ne pouvons pas entrer ici dans le détail de ces degrés, nous devons nous borner à énoncer les principes généraux.

Quel doit donc être l'état de la conscience pour qu'elle soit une règle sûre de conduite, *tuta agendi regula*? La conscience, pour être une règle sûre de conduite, doit être moralement certaine. Il faut que l'homme juge avec certitude que l'action qu'il va poser est bonne; s'il doute *pratiquement* de la bonté de cette action, sa conscience n'est pas sûre, et il ne peut pas légitimement poser un acte de la licéité duquel il doute. Il est évident en effet qu'un homme qui agit en doutant s'il fait bien ou mal ne suit pas une règle sûre. — Ainsi lorsqu'on doute

(1) *Théologie morale, De la conscience*, ch. II.

de la licité d'un acte, on doit s'abstenir jusqu'à ce qu'on se soit éclairé de manière à résoudre ce doute; si le doute subsiste toujours sans qu'on puisse former sa conscience sur la licité de l'acte, il n'est pas permis de le poser. Observons que la conscience erronée peut, dans un cas particulier, être certaine subjectivement, exclure tout doute, et par conséquent être une règle sûre. C'est ce qui a lieu quand l'erreur est invincible.

Jamais il n'est permis d'agir contre sa conscience. En effet agir contre sa conscience c'est poser librement un acte qu'on juge mauvais; or poser un acte pareil c'est évidemment mal faire. Alors même que la conscience est erronée, il n'est pas permis d'agir contre elle; et dans ce cas, dès qu'elle est subjectivement certaine, l'homme est obligé de la suivre.

Ici néanmoins se présente une difficulté qui réclame quelques éclaircissements.

La conscience, avons-nous dit, n'est qu'une règle secondaire et dérivée qui tire son autorité de la loi morale. Comment donc peut-elle obliger quand elle est erronée, c'est-à-dire contraire à la loi morale même? Si elle oblige dans ce cas, ne faut-il pas reconnaître qu'elle a une autorité propre et indépendante? Nullement, et en voici la raison. Quand la conscience est erronée, elle est, il est vrai, en opposition avec la loi sur un point particulier, mais pourtant elle s'appuie toujours sur l'idée du Bien, sur ce précepte général de la loi, que l'homme doit faire le bien. C'est donc toujours au nom du Bien, et par conséquent au nom de la loi morale que la conscience commande, c'est sur elle qu'elle s'appuie, c'est d'elle qu'elle tire son autorité.

§ II. De la libre volonté.

Pour que l'acte de l'homme soit *moral*, c'est-à-dire méritoire ou démeritoire, il doit être libre, posé avec connaissance et en vertu d'une détermination propre de la volonté ou de l'arbitre. La liberté a son siège propre dans la volonté, mais elle requiert aussi le concours de l'intelligence, elle n'existe point sans la connaissance : dans toute détermination libre il

y a choix, et l'on ne peut choisir qu'autant que l'on connaît.

Dans la première partie, nous avons traité du libre arbitre dans ses rapports généraux avec la loi morale; ici nous le considérons en face des prescriptions particulières de la loi, nous l'envisageons dans son exercice. Nous devons, après avoir marqué ce qui est requis pour que l'arbitre soit libre dans son action, examiner brièvement quelles sont les causes qui peuvent affaiblir ou détruire cette liberté et par conséquent diminuer ou anéantir la moralité de l'acte.

Nous avons défini précédemment la liberté : *la faculté d'agir en vertu de sa propre détermination et de son propre choix* (1). En appliquant cette définition à la liberté considérée en action, nous dirons que la volonté agit librement toutes les fois qu'elle se détermine véritablement elle-même, sans être contrainte ou nécessitée par quoi que ce soit, — et que, éclairée par l'intelligence, elle se détermine avec connaissance et par choix. Donc lorsqu'un acte est posé dans ces conditions, il est imputable à son auteur, parce que celui-ci en est la cause morale; et il revêt dès lors un caractère *moral*, il devient méritoire ou déméritoire suivant qu'il est conforme ou opposé à la loi.

Les caractères de la liberté étant connus, il est facile d'apprécier les causes qui peuvent l'affaiblir ou la détruire. Ces causes sont généralement ramenées à quatre par les moralistes : 1^o l'ignorance; 2^o la contrainte; 3^o la crainte; 4^o la concupiscence ou les passions. Nous dirons un mot de chacune d'elles en particulier.

1^o *De l'ignorance.* La connaissance étant un élément essentiel de la liberté, il est clair que l'ignorance peut en empêcher l'exercice. — Par ignorance nous entendons ici une ignorance qui concerne la loi soit directement soit indirectement. On distingue l'ignorance *de droit* et l'ignorance *de fait*. Il y a ignorance de droit lorsqu'on ne connaît pas la loi elle-même, ni par conséquent ce qui est ordonné ou défendu. Par exemple : quelqu'un ignore qu'il est défendu par la loi morale

(1) Voyez 1^{re} part. chap. V, § III.

d'acheter des choses volées. — Il y a ignorance de fait lorsque quelqu'un, tout en connaissant la loi, ne sait pas que tel fait particulier est atteint par la loi. Par exemple : quelqu'un sait très-bien qu'il n'est pas permis d'acheter des choses volées, mais il ignore que la chose qu'il achète ait réellement été volée.

L'ignorance, soit de fait, soit de droit, est vincible ou invincible. Elle est vincible quand elle peut être surmontée par l'emploi des moyens ordinaires, c'est-à-dire en prenant les moyens que doit prendre toute personne sage et prudente eu égard à l'importance et à la gravité de la chose. Quand l'ignorance ne peut pas être surmontée par ces moyens, elle est invincible. L'ignorance vincible est censée volontaire ; l'autre est involontaire et ôte la liberté par rapport à la loi. Celui donc qui pose un acte en soi contraire à la loi morale, mais qu'il ignore invinciblement être défendu, ne commet point de faute, parce qu'il ne transgresse pas librement la loi ; sa transgression est une transgression purement matérielle (1). L'ignorance vincible au contraire étant censée volontaire, l'action dont elle est la cause demeure aussi volontaire et imputable ; seulement cette action sera plus ou moins volontaire suivant que l'ignorance le sera plus ou moins elle-même.

2° *De la contrainte.* On nomme contrainte la violence faite à quelqu'un pour le forcer ou l'empêcher de poser un acte. La volonté en soi ne saurait être forcée ou contrainte : nulle force créée ne peut me faire vouloir ce que je ne veux pas. L'acte extérieur seul peut être l'objet de la violence.

On distingue la contrainte absolue ou parfaite et la contrainte imparfaite. La contrainte est absolue quand on résiste de toutes ses forces à l'acte qui est arraché ; elle n'est pas absolue quand on ne résiste pas à ce point. Lorsqu'il y a contrainte absolue, elle ôte entièrement la liberté de l'acte, et l'acte ainsi arraché n'est point imputable à celui qui le subit ; il en est tout au plus la cause physique, non la cause morale. La con-

(1) « Non tibi deputatur ad culpam, dit S. Augustin, quod invitus ignoras, sed quod negligis quærere quod ignoras. » *De libero arbitrio*, lib. III, c. 19.

trainte à laquelle on ne résiste pas complètement ne détruit pas la liberté de l'acte; seulement elle la diminue plus ou moins suivant qu'il y a dans la volonté plus ou moins de répugnance à poser l'acte qu'on nous entraîne à poser.

3^e *De la crainte.* La crainte, en général, est une inquiétude de l'âme, un trouble de l'esprit, occasionné par la vue d'un mal dont on est ou dont on se croit menacé. La crainte peut être *grave* ou *légère*. « Elle est grave, dit le cardinal Gousset, lorsqu'elle a pour objet un mal qui est de nature à faire impression même sur une personne forte; telle est la crainte d'une mort probable et prochaine dont on est sérieusement menacé de la part d'un ennemi; telle est encore la crainte de perdre sa réputation, son honneur, sa liberté, une partie notable de sa fortune, par suite de la méchanceté d'un homme (1). » — La crainte est légère quand son objet n'est pas un mal considérable ou que le danger n'est pas très-sérieux.

Toutefois, pour juger de la gravité et de la légèreté de la crainte, on ne doit pas seulement tenir compte de la gravité de l'objet, il faut avoir égard encore à la qualité des personnes qui peuvent en être affectées, à l'âge, au sexe, à la condition. Telle crainte qui ne serait pas jugée suffisante pour intimider un homme fort, peut l'être à l'égard d'un enfant, d'un vieillard, d'un malade, d'une femme.

La crainte, qu'elle soit grave ou légère, n'ôte point la liberté; car celui qui agit par crainte peut, s'il le veut, ne pas agir : il agit toujours en vertu de son propre choix. Néanmoins la crainte, quand elle est grave, diminue le volontaire : l'acte posé sous l'empire de la crainte est moins volontaire. Mais comme il demeure libre, il est imputable à son auteur.

Il est cependant un cas où la crainte peut ôter entièrement la liberté, c'est lorsqu'elle trouble tellement l'esprit de celui qui agit, qu'il ne sait plus ce qu'il fait.

4^e *Des passions.* Nous entendons ici par passions des mouvements violents et désordonnés qui troublent plus ou moins

(1) *Théologie morale, Des actes humains*, chap. III, art. III.

l'esprit. — Pour mieux apprécier l'influence de la passion sur la liberté et par suite sur la moralité des actes, on la distingue d'ordinaire en passion *antécédente* et passion *subséquente*, comme on parle dans l'école. La passion *antécédente* est ainsi nommée, parce qu'elle prévient le consentement de la volonté; la passion *subséquente* au contraire existe du consentement de la volonté et suit ce consentement. Cette passion, étant entièrement volontaire, ne diminue point la liberté, quelque forte qu'elle soit. Donc tous les actes qui en émanent sont imputables à celui qui les pose. Quant à la passion *antécédente*, elle est en soi involontaire, et par conséquent elle n'est pas imputable. Mais d'ordinaire elle ne demeure pas longtemps purement antécédente; elle est bientôt remarquée par l'esprit, et alors la volonté intervient soit pour la combattre et l'arrêter, soit pour y consentir et s'y abandonner.

Comment donc faut-il apprécier en général l'influence de la passion antécédente sur la moralité des actes qui en sont la suite? On doit distinguer : 1° si la passion est d'une telle violence qu'elle ôte la présence d'esprit, l'usage de la raison, il est clair que les actes qui en dérivent ne sont pas imputables, puisqu'ils n'ont rien de volontaire. Ces actes ne pourraient être imputables que dans le cas où la passion, quoique involontaire en elle-même, serait volontaire dans sa cause. 2° Si la passion, comme il arrive ordinairement, ne fait que troubler l'esprit sans suspendre l'usage de la raison, elle diminue bien la liberté, mais elle ne la détruit point. Les actes qui en sont la suite sont donc imputables, du moins dans une certaine mesure.

CHAPITRE VI.

DES VERTUS ET DES VICES.

Dans la première partie nous avons traité de la vertu et du vice en général; nous devrions ici, en appliquant les principes posés alors, parler avec quelque détail des vertus et des vices en particulier ou du moins expliquer les vertus principales et les vices capitaux, et montrer comment celles-là sont le principe et le centre de toutes les vertus, et ceux-ci la source de tous les vices. Nous nous bornerons à dire quelques mots sur ce grave et inépuisable sujet.

§ I. *Des vertus.*

Ce qui constitue un acte vertueux, ou une habitude vertueuse, avons-nous dit dans la première partie, c'est la conformité à la loi morale, règle et mesure souveraine de toute bonté morale. Les vertus doivent donc se diviser et se classer d'après les préceptes dans lesquels la loi morale se particularise; en d'autres termes, elles doivent suivre la division et la classification des devoirs. Devoir et vertu, ce sont là deux concepts étroitement unis; car en définitive qu'est-ce que la vertu, sinon l'accomplissement du devoir? L'ordre des devoirs étant posé, celui des vertus l'est donc également. Il y a plus, il n'est pas possible de traiter des devoirs sans parler en même temps des vertus; et dans les quatre chapitres que nous avons consa-

crés à l'étude des devoirs, nous avons signalé déjà en passant les vertus les plus importantes.

Nous avons distingué trois sortes de préceptes particuliers émanant de la loi morale et engendrant trois espèces de devoirs : 1^o le précepte qui engendre nos devoirs envers Dieu ; 2^o celui qui crée nos devoirs envers nous-mêmes ; 3^o celui qui produit nos devoirs envers nos semblables. De là donc aussi trois genres de vertus : 1^o les vertus qui ont Dieu pour objet direct et immédiat ; 2^o celles dont l'objet c'est nous-mêmes ; 3^o celles qui ont pour objet-nos semblables.

Les vertus qui ont Dieu pour objet se résument toutes dans la *piété* ; et la piété consiste dans l'accomplissement habituel des devoirs envers Dieu tels que nous les avons exposés précédemment (1). Aimer Dieu et manifester cet amour en l'honorant par le culte qui lui est dû , voilà le caractère de la véritable piété. La piété est le principe et la garantie de toutes les vertus ; car l'homme qui aime Dieu sincèrement est nécessairement disposé à accomplir en tout sa volonté et à observer ainsi toutes les prescriptions de la loi morale. D'un autre côté qui n'aime pas Dieu d'un amour sincère et profond ne pratiquera que difficilement et très-imparfaitement les autres vertus : Dieu est le principe, le centre et la fin de l'ordre moral ; comment l'homme qui n'est pas uni à lui par une piété solide pourrait-il mener une vie véritablement morale et vertueuse ?

L'homme a des devoirs à remplir envers lui-même, et ces devoirs concernent le corps et l'âme. Eh bien, l'accomplissement habituel de ces devoirs constituera des vertus d'un genre particulier. Donc en signalant précédemment les principaux de ces devoirs, nous avons marqué du même coup les vertus principales qui ont leur objet en nous. Ajoutons seulement ici que la grande vertu de l'homme, en tant qu'il est un être double, composé d'un corps et d'une âme, c'est la subordination de la substance inférieure à la substance supérieure, la soumission du corps à l'âme. Que l'âme soit soumise à Dieu, et que le corps soit assujéti à l'âme, et l'homme entier sera dans l'ordre que prescrit la raison.

(1) Part. II^e, chap. I.

Les vertus qui ont pour objet nos semblables se résument toutes dans la justice et la charité. Nous ne répèterons pas ici ce que nous avons dit de ces deux vertus dans le chapitre des devoirs.

S. Paul semble avoir voulu ramener toutes les vertus à ces trois genres que nous venons de mentionner, lorsqu'il a dit dans son *Épître* à Tite que le chrétien doit renoncer à l'impiété et aux passions mondaines et *vivre avec tempérance, justice et piété* (1). Par *tempérance*, l'apôtre entend cette vertu générale dont nous parlions tout à l'heure et qui consiste à soumettre les appétits du corps à la raison; la *justice*, qui est prise ici dans un sens large, marque l'ordre de nos rapports avec le prochain; et la *piété* résume toutes les vertus qui ont Dieu pour objet (2).

Il y a dans Platon une division des vertus que nous devons mentionner parce qu'elle est très-célèbre et qu'elle est reçue aujourd'hui encore assez généralement, du moins dans une certaine mesure; nous voulons parler des quatre vertus cardinales, auxquelles on ramène d'ordinaire toutes les vertus morales. — Platon enseigne que la vertu en général consiste à imiter Dieu autant que possible; et nous sommes entièrement de son avis. Or il croit que la vertu réalisera cette imitation de Dieu si elle comprend quatre éléments que l'on peut regarder comme quatre espèces de vertus. Ces quatre éléments, dont la réunion forme la vertu parfaite, sont : 1^o la prudence ou la sagesse (*σωφία, φρονησις*); 2^o la force ou le courage (*ἀνδρεία*); 3^o la tempérance (*σωφροσύνη*); 4^o la justice (*δικαιοσύνη*). Le principe de cette division de la vertu est dans la doctrine de Platon sur l'âme. Ce philosophe distingue

(1) « Apparuit enim gratia Dei salvatoris nostri omnibus hominibus, erudiens nos, ut abnegantes impietatem et sæcularia desideria, *sobrie, et juste, et pie* vivamus in hoc sæculo. » *Ad Tit.* c. II, v. 11, 12.

(2) « Igitur, dit Estius dans son commentaire de ce passage, Apostolus hac sententia complexus est summam vitæ christianæ, definiens eam his tribus, sobrietate seu temperantia, justitia, et pietate : temperantia, qua quisque bene sit ordinatus erga seipsum : justitia, qua erga proximos : pietate, qua erga Deum. »

trois parties dans l'âme : la partie supérieure, siège de la raison et de l'intelligence ; la partie inférieure, siège des appétits matériels et sensuels ; et la partie moyenne, siège de la colère et des passions viriles. Eh bien, à chacune de ces parties de l'âme correspond une vertu spéciale. Ainsi 1^o la prudence ou la sagesse est la vertu de la partie supérieure, et elle consiste à connaître ce qui convient à chacune des parties de l'âme et à toutes ensemble : c'est la vertu régulatrice. « L'homme, dit Platon, est sage par cette petite partie de son âme qui commande en lui et donne des ordres, parce qu'elle possède la science de ce qui convient à chacune des trois parties et à toutes ensemble (1). »

2^o La vertu de force ou de courage consiste à diriger et à régler la colère ou les passions viriles en général suivant les ordres de la raison : « L'homme mérite le nom de fort ou de courageux, lorsque cette partie de son âme où réside la colère (το θυμειδές) suit constamment, à travers les plaisirs et les peines, les ordres de la raison sur ce qui est ou n'est pas à craindre (2). »

3^o La tempérance consiste à soumettre à la partie supérieure et rationnelle et la partie moyenne et la partie inférieure de l'âme, mais particulièrement la partie inférieure. « Nous appelons tempérant (σωφρονα), dit Platon, celui en qui il y a amitié et harmonie entre les diverses parties de l'âme, lorsque celle qui commande et les deux qui sont commandées (τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχομένω) sont d'accord que la partie rationnelle (το λογιστικόν) doit commander, et que les autres ne se soulèvent pas contre elle (3). » Il est certain que Platon, par tempérance, entend surtout la soumission de la partie inférieure à la partie supérieure.

4^o Quant à la justice, Platon la fait consister dans l'ordre et l'harmonie qui résultent de la pratique des trois vertus dont nous venons de parler, et il donne le nom d'action *juste* à

(1) *République*, liv. IV, 442, c.

(2) «... διασώζη... τὸ ὑπὸ τοῦ λόγου παραγγελθὲν δεινόν τε καὶ μῆ. » *Ibid.*

(3) *Ibid.*

toute action qui produit et qui maintient en lui cet ordre et cette harmonie : la justice existe quand chaque chose est à sa place. Voici en quels termes notre philosophe décrit cette vertu : « Ainsi, mon cher Glaucon, lorsque nous exigeons que celui qui était né pour être cordonnier, charpentier ou tout autre artisan, fit bien son métier et ne se mêlât point d'autre chose, nous tracions une certaine image de la justice. Aussi sommes-nous arrivés par ce moyen à découvrir la justice elle-même. — Évidemment. — La justice, en effet, est telle ; mais elle ne s'arrête point aux actions extérieures de l'homme, elle règle son intérieur, puisqu'elle ne permet pas qu'aucune des parties de son âme fasse autre chose que ce qui lui est propre, leur défendant d'empiéter sur leurs fonctions réciproques. Elle veut que l'homme, après avoir bien déterminé à chacune les fonctions qui lui sont propres, après s'être rendu maître de lui-même, après avoir établi l'ordre et la correspondance entre ces trois parties, mis entre elles un accord parfait..., après avoir lié ensemble tous les éléments qui le composent, de sorte que de leur ensemble il résulte un tout bien réglé et bien concerté ; elle veut, dis-je, qu'alors l'homme commence à agir, soit qu'il se propose d'amasser des richesses, ou de prendre soin de son corps, ou de mener une vie privée, ou de se mêler des affaires publiques ; que dans toutes circonstances il donne le nom d'action *juste* (*δίκαιον*) et belle à toute action qui produit et qui maintient en lui ce bel ordre, et le nom de *prudence* ou de sagesse à la science qui préside aux actions de cette nature ; qu'au contraire, il appelle action injuste celle qui détruit ce bel ordre, et ignorance l'opinion qui préside à de pareilles actions (1), »

La justice pour Platon est donc une vertu générale qui établit l'ordre et l'harmonie entre les diverses parties de l'âme et ainsi dans l'homme tout entier ; et ce qu'elle produit dans l'homme, elle doit le produire aussi dans l'État en réglant exactement les fonctions des diverses parties qui le composent.

Telle est, dans ses traits fondamentaux, la doctrine de Platon sur les vertus qu'on a depuis appelées les quatre

(1) *Ibid.* 443.

vertus cardinales et auxquelles il ramène toutes les vertus de l'homme.

On sait assez que les moralistes chrétiens n'entendent pas tout à fait comme Platon les quatre vertus cardinales. Voici comment le cardinal Gousset les définit d'après S. Augustin et S. Thomas. « La prudence est la science pratique de ce que l'on doit faire et de ce qu'on doit éviter. » — « La justice... est une vertu morale qui nous porte à rendre à chacun ce qui lui appartient. » — « La force est une vertu morale, une disposition de l'âme qui nous fait surmonter les difficultés qui se rencontrent dans la pratique du bien, et supporter, sinon avec joie, du moins avec résignation, les peines et les épreuves de cette vie. » — « La tempérance est une vertu qui règle et restreint dans de justes limites l'usage des choses qui flattent les sens, et plus particulièrement le goût et le toucher (1). »

§ II. Des vices.

Ajoutons un mot sur les vices.

La division des vices doit suivre la division des vertus. Le vice, comme nous l'avons dit dans la première partie, est *l'habitude du mal*, ou *l'habitude de faire des actes moralement mauvais*; c'est une corruption de l'âme produite par la répétition fréquente d'actes mauvais, et qui nous dispose à commettre le mal plus facilement. Le vice est donc une habitude de l'âme qui la porte à violer la loi morale et à transgresser son devoir. Par conséquent il peut y avoir autant d'espèces de vices qu'il y a d'espèces de devoirs et par suite de vertus, puisque la vertu consiste à accomplir habituellement son devoir. Il y aura donc des vices contre Dieu, contre nous-mêmes et contre le prochain; et ces vices seront précisément l'opposé des vertus que nous avons signalées tout à l'heure. Il est inutile que nous nous y arrêtions. Nous croyons seulement devoir caractériser en peu de mots deux vices généraux que l'on peut regarder comme la double source de tous les péchés et de tous

(1) *Théologie morale, Traité des vertus.*

les désordres. Que l'âme soit soumise à Dieu et que le corps soit assujéti à l'âme, disions-nous plus haut, et l'homme tout entier sera dans l'ordre que réclame la raison. Eh bien, l'orgueil et la sensualité attaquent cette soumission pleine et entière de l'âme à Dieu et des sens à l'âme, et ces deux vices deviennent par là le principe de tout vice et de toute prévarication.

Mgr Gerbet a écrit sur ce sujet quelques pages remarquables de finesse et de profondeur; je ne puis mieux faire que d'en reproduire ici les passages les plus importants. « Si nous considérons, dit ce judicieux et profond moraliste, tous les désordres dont la terre est le théâtre, nous verrons non-seulement qu'ils se rapportent, en dernière analyse, à ces deux principes (orgueil et volupté), mais encore qu'ils ne peuvent pas ne pas s'y rapporter... L'homme a au-dessus de lui Dieu à une distance infinie, et, dans les bornes du fini, ces intelligences supérieures auxquelles l'Écriture donne aussi, dans un sens relatif, le nom de dieux. Il a au-dessous de lui tous les êtres inanimés, et immédiatement au-dessous de lui les animaux. Il est le premier des êtres qui sentent, et le dernier des êtres qui pensent. Pour rester ici-bas dans l'ordre, il doit demeurer dans la place que Dieu lui a donnée entre l'ange et la brute. Il ne peut sortir de cette place que par deux voies : en voulant s'élever au-dessus de ce qu'il est, et en descendant au-dessous. S'il s'élève, c'est l'orgueil; s'il descend, c'est la volupté, prise dans son sens le plus étendu : car il se rapproche des animaux en faisant passer sa vie supérieure sous le joug illégitime des appétits sensuels, qui sont la loi des brutes. Dès qu'il pèche, il aspire donc à être un ange faux et superbe, ou un animal désordonné.

« On peut, remarque l'auteur, opposer à ce que nous venons de dire le passage de saint Jean, qui assigne, non pas deux sources, mais trois sources, aux désordres de l'humanité. « Si quelqu'un chérit le monde, la charité du Père n'est point en lui; car tout ce qui est dans le monde est ou la concupiscence de la chair, ou la concupiscence des yeux, ou l'orgueil de la vie (1). » Outre l'orgueil et la volupté, l'apôtre

(1) *Joan. 2.*

désigne , sous le nom moins clair de concupiscence des yeux, un autre principe général de prévarication. » — Après avoir fait observer que les interprètes entendent par cette *concupiscence des yeux* ou un amour désordonné des richesses ou une curiosité coupable de l'intelligence, Mgr Gerbet ajoute que ce vice signalé par l'apôtre n'est qu'une sorte de production de l'orgueil et de la volupté mêlés ensemble. « On conçoit d'abord, dit-il, que l'amour désordonné des richesses tient évidemment de l'orgueil : c'est l'orgueil matérialisé, l'orgueil prenant un corps, précisément comme la sobriété en fait de richesses est l'humilité dans l'ordre matériel. De la même manière on conçoit que la curiosité coupable, que cet égoïsme intellectuel qui veut la vérité pour soi, n'est lui-même que l'orgueil de la propriété, sous son enveloppe la plus subtile. D'un autre côté, la volupté est aussi au fond de cette concupiscence des yeux. En général, on ne désire immodérément les richesses que pour accumuler sans frein les plaisirs des sens ; l'avare lui-même, lorsqu'il se prive de leur jouissance actuelle, savoure la jouissance de penser qu'il a le pouvoir de se les procurer. Quant à la curiosité, elle est l'épicuréisme de la raison.

« Voilà donc les origines du mal. Au fond de l'ancre ténébreux d'où sort le fleuve impur, deux sources jaillissent : la concupiscence de la chair et celle de l'orgueil. Lorsque leurs eaux se confondent, la concupiscence des yeux résulte de leur mélange... Mais il n'est pas seulement vrai de dire que toutes les prévarications se rapportent à ces deux principes. Comme ils ont été réunis dans la prévarication primitive, ils ont conservé une affinité intime qui fait que l'un appelle incessamment l'autre, qu'ils s'attirent, se soutiennent, s'exaltent mutuellement. Compulsez l'histoire du crime, choisissez dans ces annales sataniques les grands types de l'orgueil humain, depuis Tibère jusqu'à Danton, vous verrez qu'ils ont été tous des géants d'impudicité ; et si vos regards passent sur d'autres noms qui n'ont dû qu'à la débauche leur infâme célébrité, vous découvrirez, au fond de ces âmes gangrenées et tombant en lambeaux, quelque chose de hideusement vivace dans cette pourriture, un orgueil immense, dévorant, destruc-

teur, qui aspirait à briser l'humanité comme un jouet (1). »

Oui, toutes les prévarications, tous les vices se rapportent à ces deux vices véritablement capitaux, l'orgueil et la sensualité, ou la volupté prise dans son sens le plus étendu; et ces deux vices ont entre eux une affinité profonde qui leur permet difficilement de vivre l'un sans l'autre.

(1) *Vues sur le dogme catholique de la pénitence*, chap. III.

CONCLUSION.

Nous terminerons ce livre en rappelant les principes que nous avons établis à la fin de la première partie sur le résultat suprême et définitif de la morale pour l'homme. La vertu, nous l'avons prouvé, doit rendre l'homme heureux, tandis que le vice le rend nécessairement malheureux. Pratiquer le bien, observer la loi morale, faire ce que Dieu commande, vouloir ce qu'il veut, là est le seul chemin du bonheur pour nous, parce que là seulement est la véritable voie de notre nature : la pratique de la vertu nous place dans l'état que réclament les lois de notre nature, et nous conduit à la réalisation de notre fin. En dehors de la vertu point de bonheur possible : le vice est une source féconde de souffrances; il jette la perturbation dans la nature humaine, sème le trouble et l'inquiétude dans l'âme et précipite l'homme dans un malheur indicible et irremédiable dans la vie d'au-delà du tombeau.

Il ne faut point l'oublier, le vrai bonheur, le bonheur pur et sans mélange n'est pas de ce monde; la vie présente est une vie d'épreuve et par conséquent une vie de lutte et de sacrifice; elle est le chemin que l'homme doit traverser pour atteindre la félicité, chemin rude et hérissé de beaucoup d'obstacles. Mais prenons courage, la lutte n'est pas de très-longue durée, et Dieu réserve une récompense infinie à ceux qui auront vaillamment combattu : « Il faut donc tout faire, redisons-nous avec Platon, pour acquérir de la vertu.... pendant cette vie, car le prix du combat est beau et l'espérance est grande (1). » Oui, le prix du combat est beau, plus beau encore que ne pouvait le comprendre le prince de la philosophie grecque; et ce prix, chacun de nous peut le conquérir avec la grâce de Celui des mains duquel nous devons le recevoir.

(1) *Phédon*, 114.

TABLE DES MATIÈRES.

	Pages.
PRÉFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION.	v
AVERTISSEMENT DE LA SECONDE ÉDITION.	xi
INTRODUCTION.	1
§ I. <i>Notion générale de la morale. — Son objet.</i>	ib.
§ II. <i>Du but de la philosophie morale.</i>	3
§ III. <i>Du fondement de la philosophie morale.</i>	6
§ IV. <i>Du rapport de la morale avec les autres branches de la philosophie.</i>	ib.
§ V. <i>Différence et rapport entre la philosophie morale et la théologie morale.</i>	8
§ VI. <i>De la dignité et de l'importance de la philosophie morale.</i>	11
§ VII. <i>Division de la morale.</i>	12

PREMIÈRE PARTIE.

CHAPITRE I. DU BIEN CONSIDÉRÉ EN SOI.	13
§ I. <i>Notion générale du Bien.</i>	ib.
§ II. <i>Notion plus spéciale du Bien.</i>	18
CHAPITRE II. DU BIEN CONSIDÉRÉ COMME DEVENANT LA RÈGLE DE LA VOLONTÉ CRÉÉE.	21
§ I. <i>Le Bien est nécessairement la règle de la volonté créée.</i>	ib.
§ II. <i>Comment le Bien devient la règle de la volonté créée.</i>	23
Art. I. <i>Dieu se connaît et s'aime lui-même.</i>	ib.
Art. II. <i>Dieu en tant qu'il conçoit comme possibles des êtres distincts de lui-même.</i>	24
Art. III. <i>Dieu réalisant par la création le plan du monde.</i>	27
§ III. <i>De la nature et des caractères de la loi morale.</i>	31
Art. I. <i>La loi morale est propre à l'homme et conforme à sa nature.</i>	ib.
Art. II. <i>La loi est objective, distincte et indépendante de l'esprit humain.</i>	ib.

Art. III. <i>La loi est nécessaire.</i>	31
Art. IV. <i>La loi morale est immuable.</i>	32
Art. V. <i>La loi morale est universelle.</i>	33
Art. VI. <i>La loi morale est évidente par elle-même.</i>	34
Art. VII. <i>La loi morale est autonome.</i>	35
Art. VIII. <i>La loi morale est éternelle.</i>	36
Art. IX. <i>La loi morale n'est point distincte de Dieu.</i>	40
§ IV. <i>De la source et du fondement de la loi morale.</i>	41
§ V. <i>De la loi morale considérée comme le fondement et comme le modèle de toute loi positive.</i>	42
Art. I. <i>La loi morale est le fondement des lois positives.</i>	ib.
Art. II. <i>La loi morale est le modèle des lois positives.</i>	43
Art. III. <i>Toute loi positive contraire à la loi morale est nulle.</i>	44
CHAPITRE III. DES FAUX SYSTÈMES SUR LA LOI MORALE.	45
§ I. <i>Du système égoïste ou de la morale de l'intérêt.</i>	46
§ II. <i>Du système sentimental ou de la morale du sentiment.</i>	51
§ III. <i>Le système rationaliste ou de la morale abstraite.</i>	56
I. <i>Système de Kant.</i>	57
II. <i>De la doctrine du rationalisme français.</i>	60
§ IV. <i>De la doctrine qui fait dériver la loi morale de la libre volonté de Dieu.</i>	65
§ V. <i>Du panthéisme au point de vue de la loi morale.</i>	68
CHAPITRE IV. DU DROIT ET DU DEVOIR.	75
§ I. <i>Du droit absolu et du devoir absolu.</i>	77
I. <i>Du droit absolu.</i>	ib.
II. <i>Du devoir absolu.</i>	78
§ II. <i>Du devoir relatif et du droit relatif.</i>	79
I. <i>Du devoir relatif.</i>	ib.
II. <i>Du droit relatif.</i>	80
§ III. <i>Des faux systèmes sur les droits et les devoirs.</i>	83
CHAPITRE V. DE L'HOMME VIS-A-VIS DE LA LOI MORALE.	86
§ I. <i>De l'intelligence humaine considérée dans ses rapports avec la loi morale.</i>	87
§ II. <i>Des affections.</i>	92

I. <i>Nature de l'affection en général.</i>	92
II. <i>Ses rapports avec la loi morale.</i>	93
III. <i>Des fausses doctrines sur les affections.</i>	94
§ III. <i>Du libre arbitre.</i>	95
CHAPITRE VI. DU BIEN ET DU MAL MORAL.	99
§ I. <i>De la vertu.</i>	100
§ II. <i>Du mal moral et du vice.</i>	105
§ III. <i>Du mérite et du démérite.</i>	107
CHAPITRE VII. DE LA SANCTION DE LA LOI MORALE.	108
§ I. <i>La loi morale a une sanction.</i>	109
§ II. <i>La sanction de la loi morale est complète et parfaite.</i>	111
§ III. <i>La sanction de la loi morale s'accomplit dans une autre vie.</i>	112
§ IV. <i>Du bonheur et du malheur suprêmes.</i>	114
Art. I. <i>Du souverain bonheur.</i>	ib.
Art. II. <i>Du malheur suprême.</i>	115

SECONDE PARTIE.

APERÇU GÉNÉRAL.	123
CHAPITRE I. DES DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS DIEU. — DU CULTE RELIGIEUX.	125
§ I. <i>Du culte intérieur.</i>	126
§ II. <i>Du culte extérieur.</i>	133
CHAPITRE II. DES DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS LUI-MÊME.	137
§ I. <i>Des devoirs relatifs à l'âme.</i>	139
Art. I. <i>Des devoirs relatifs à l'intelligence.</i>	ib.
Art. II. <i>Des devoirs relatifs à la volonté.</i>	144
§ II. <i>Des devoirs relatifs au corps.</i>	148
CHAPITRE III. DES DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS SES SEM- BLABLES.	154
§ I. <i>De la société domestique.</i>	155
Art. I. <i>Du mariage.</i>	ib.

Art. II. <i>Des droits et des devoirs des parents à l'égard des enfants.</i>	160
Art. III. <i>Des devoirs des enfants envers leurs parents.</i>	164
§ II. <i>De la société publique.</i>	166
Art. I. <i>Du pouvoir social ou politique.</i>	167
Section I. <i>Fondement du pouvoir.</i>	ib.
Sect. II. <i>Du mode de communication du pouvoir.</i>	176
Sect. III. <i>Critique des théories de Hobbes et de J. J. Rousseau.</i>	178
Art. II. <i>Des droits et des devoirs du pouvoir à l'égard des sujets.</i>	183
Art. III. <i>Des devoirs et des droits des sujets.</i>	184
Sect. I. <i>Des devoirs des sujets.</i>	ib.
Sect. II. <i>Des droits des sujets et des limites de l'obéissance.</i>	186
Art. IV. <i>Des devoirs de l'homme envers sa patrie.</i>	196
Art. V. <i>Des rapports des États entre eux.</i>	200
CHAPITRE IV. DES DEVOIRS GÉNÉRAUX DE L'HOMME ENVERS SES SEMBLABLES.	
	201
§ I. <i>Des devoirs de justice.</i>	203
Art. I. <i>Du respect dû à la vie de nos semblables.</i>	ib.
Sect. I. <i>Du droit de légitime défense.</i>	204
Sect. II. <i>Du duel.</i>	205
Art. II. <i>Du respect dû à la propriété de nos semblables.</i>	207
§ II. <i>Des devoirs positifs de l'homme envers ses semblables.</i>	212
CHAPITRE V. DE L'HOMME EN REGARD DES PRESCRIPTIONS PARTICULIÈRES DE LA LOI MORALE.	
	216
§ I. <i>De la conscience.</i>	217
§ II. <i>De la libre volonté.</i>	221
CHAPITRE VI. DES VERTUS ET DES VICES.	
	226
§ I. <i>Des vertus.</i>	ib.
§ II. <i>Des vices.</i>	231
CONCLUSION.	235







S0-BFL-913

